حکمة العین



۱	۲	۳	٤	٥	٦	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱٤	۱٥	۱٦	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲٤	۲٥	۲٦





بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية ومظهر خفيات الاسرار الربوبية المبدع بنوره المشرق محركات الاجرام العلوية المخترع بعلمه الكامل مسكنات الاجرام السفلية المحيي موات المواد بينابيع الصور النوعية المنير لقوابل العلوم بمصابيح الفكر والروية والصلوة على المصطفين الكاملين بالنفوس القدسية خصوصا على محمد المبعث على الاسود والاحمر من البرية وعلى آله التابعين للآيات والبينات الجلية فالمولى العلامة ملك المحققين افضل المتاخرين شمس الملة والدين محمد بن مباركشاه البخاري يقول قد التمس مني بعض اخواني في الدين وشركائي في طلب اليقين الذين لهم خوض في اقتباس المعارف الالهية واقتباس افضل ما ينال القوى البشرية ان اكتب لكتاب حكمة العين من مصنفات المولى العلامة افضل المتاخرين سلطان المناظرين قدوة المحققين نجم الملة والدين ابي بكر بن عمر الكاتبي القزويني طاب الله ثراه وجعل الجنة مثواه شرحا يذلل من الالفاظ صعابها ويكشف عن وجه المعاني التي فيه نقابها مع اشتماله على الزيادات التي استفدتها من كتب القوم واحتوائه على خلاصة افكار الاواخر ولباب حكمة الاوايل وتضمنه لما سنح لفكري القاصر وذهني الفاتر فكنت اشاور نفسي مقدما رجلا ومؤخرا اخرى قائلا لما قال الشافعي كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونهن حتوف والرجل حافية ومالي مركب والكف صفر والطريق مخوف الى ان تكرر ذلك الالتماس منهم فاسعفتهم بموجب ملتمسهم وشرعت في تحريره على سبيل الاقتصاد غير مفض الى الاخلال وتطويل غير منتشر الى الاملال موردا فيه الحواشي التي كتبها المولى العلامة افضل المحققين سلطان العلماء في العالمين قطب الحق والدين الشيرازي برد الله مضجعه على هذا الكتاب باجمعها مشيرا بقولي في الحواشي كذا ليتميز كلامه طاب ثراه عن كلام غيره مبينا الاكثر الانظار التي اشار اليها في مواضع غير معدودة بقوله وفيه نظر واهمل بيانه مجتهدا في حل ما يمكن من تلك الانظار والانظار التي بينها احلّه سائلا من الله تعالى الهداية والعصمة ملتمسا ممن يطلع من جواهر الحكمة ودرر الانصاف طبعه ان لا يبادر في انكار ابكار ما يقرع سمعه بل عليه ان يمعن النظر ويجانب الاعتساف ثم يسلك مسلك الاستنكار او ينهج منهج الاعتراف

فان الحق يظهر من لسان الرجال لا بتقادم الازمنة والآجال واعلم ان الطالب السالك الى الله تعالى اذا لاحظ ما له من صفات الجلال وسمات الكمال فلا يخلو اما ان يلحظه كذلك من غير ملاحظة لاستكمال نفسه او يلحظه كذلك مع ذلك فان كان الاول فلا يخلو اما ان لا يعتبر نسبته الى مخلوقاته ومبدعاته ومكوناته ومحدثاته او يعتبر نسبته اليها وكل واحد من الاعتبارين يبعث منه شوق الى التعظيم بالتسبيح والتمجيد والتحميد فالمولف رحمه الله تعالى افتتح بعد ذكر بسم الله الرحمن الرحيم تبركا وتيمنا بقوله سبحانك اللهم يا واجب الوجود نظرا الى الاعتبار الاول واردفه بقوله ويا مفيض الخير والجود نظرا الى الاعتبار الثاني وان كان الثاني فلا يخلو من ان يكون ذلك الاستكمال بحسب القوة النظرية في مراتبها او بحسب القوة العملية فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون النفس في تلك المراتب كاملة بالقوة وعلى هذا القسم يحمل قوله افض علينا انوار رحمتك ولان تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف فمبدئها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء والقوة المناسبة للمرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا والثانية عقلا بالملكة والثالثة عقلا بالفعل قال انوار بلفظ الجمع واما ان يكون كاملة بالفعل فيكون المعقولات حاضرة بالفعل مشاهدة ويسمى مرتبة النفس هذه عقلا مستفادا وهي عزيزة جدا وعلى هذا القسم يحمل قوله ويسر لنا الوصول الى كمال معرفتك فان قيل طلب تيسير الوصول الى المعرفة التي لا يناسب هذه المرتبة لان الطلب يكون للمفقود ولا فقد فيها فقوله لا نم انه لا يناسبها فانه محمول على طلبها كما في المراتب السابقة فان سلم فلا نم انه لا فقد فيها اذ عند ارباب الذوق والرياضة من الحكماء بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق للفيض اياها كما هي فيه وثانيتهما مرتبة حق اليقين وهي ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاته تلاقيا روحانيا فالمراد من الوصول الى كمال المعرفة الوصول الى احدى هاتين المرتبتين ولما كانت هذه المرتبة مرتبة الانبياء والقدسيين

عقب الصلوة بذكر على فضلهم على ما قال وخصص نبيك محمدا واله بافضل صلواتك اى رحماتك

فان الصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن البشر دعاء واعظم تحياتك وان كان

الثانى وهو ان يكون الاستكمال بحسب القوة العملية فانما يكون ذلك بتزكية الباطن بتخليته

عن الملكات الردية وتحليته بالصفات المرضية وبتهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة و

النواميس الالهية وعلى هذا يحمل قوله وهى لنا من الامور ما هو خير وانما اخر عن الصلوة على

النبى صلعم لكونه مستفادا من شريعة فاعلموا اخوانى ان جماعة من رفقائى وفقكم الله واياهم لاطلاع

على حقايق الامور لما وقفوا من بحث الرسالة المسماة بالعين فى علم المنطق التى الفتها فى سالف الزمان

التمسوا منى ان اضيف اليها رسالة فى العلمين الاخرين اعنى الالهى والطبيعى وكان خاطرى بل الخواطر

كلها مشغولة مترددة غير فارغة ولا مائلة الى تأليف كتاب وترتيب خطاب بسبب اضطرابات

ظهرت فى الزمان الآتى لكثرة شفقتى عليهم اسعفتهم بملتمسهم بموجب مقترحهم وشرعت فى تحرير

رسالة مشتملة على القواعد الكلية للعلمين المذكورين مع اشارات الى دقائق وتنبيهات على

حقايق خلت عنها الكتب المصنفة فى هذا الفن مرتبة على قسمين الاول فى الالهى والثانى فى الطبيعى

مستعينا بواهب الصور والحيوة ومتوكلا على مفيض العقل والخيرات انه خير موفق ومعين

لما كان البحث فى هذا المختصر مقصورا على بيان بعض اجزاء الحكمة رايت ان اقدم معنى الحكمة واجزائها

على سبيل الاختصار واقول الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه

وما عليه الواجب مما ينبغى ان يعمل من الاعمال وما لا ينبغى لتصير كاملة مضاهية للعالم العقلى و

تستعد بذلك للسعادة القصوى الاخروية بحسب الطاقة البشرية وهى تنقسم بالقسمة الاولى الى

قسمين لانها ان تعلقت بالامور التى ليس لنا ان نعملها او ليس لنا ان نعملها تسمى حكمة عملية وكل من الحكمتين

ينحصر فى اقسام ثلثة اما النظرية فلانها لا يتعلق باعمالنا اما ان لا يكون مخالطة المادة شرطا للوجود

او يكون و ح اما ان لا يكون تلك المخالطة شرطا للتعقل او يكون والاول وهو ما لا يكون مخالطة المادة

شرطا للوجود وهو العلم الالهى تسمية الشئ باسم اشرف ابوابه وهو العلم الاعلى والثانى وهو ان يكون

المخالطة شرطا للوجود دون تعقله هو الرياضى وهو العلم الاوسط والثالث وهو ان يكون المخالطة شرطا للوجود

وتعقله هو الطبيعى وهو العلم الاسفل واما العملية فلان ما يتعلق باعمالنا ان كان علما بالتدبير الذى يختص

بالشخص الواحد فهو علم الاخلاق والا فهو علم تدبير المنزل ان كان علما بالاتيم الا بالاجتماع المنزلى او علم السياسة

ان كان علما بالاتيم الا بالاجتماع المدنى ومبادى هذه الثلثة من جهة الشريعة الالهية وفائدة الحكمة

الخلقية ان يعلم الفضايل وكيفية اقتنائها لتزكى بها النفس وان يعلم الرذايل وكيفية توقيها ليتطهر عنها

النفس وفائدة المنزلية ان يعلم المشاركة التى ينبغى ان يكون بين اهل منزل واحد لينتظم بها المصلحة

المنزلية التى تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك ومملوك وعبد وفائدة الحكمة المدنية ان يعلم كيفية

المشاركة التى تقع بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان ومصالح بقاء نوع الانسان والمدنية

قد قسمت الى قسمين الى ما يتعلق بالملك والسلطنة ويسمى علم السياسة والى ما يتعلق بالنبوة والشريعة

ويسمى علم النواميس ولهذا جعل بعضهم اقسام الحكمة العملية اربعة وليس ذلك بمناقض لمن جعلها ثلثة لدخول

قسمين منها تحت قسم واحد ومنهم من جعل اقسام النظرية ايضا اربعة بحسب انقسام المعلومات فان

المعلوم اما ان يفتقر الى مقارنة المادة الجسمية فى الوجود العينى اولا والاول ان لم يتجرد عنها فى الذهن فهو

الطبيعى والا فهو الرياضى والثانى ان لم يقارنها البتة كذات الله تعالى والعقول والنفوس فهو الالهى والاخر والعلم الكلى

والفلسفة الاولى كالعلم بالوحدة والكثرة والعلة والمعلول وامثالها مما يعرض للموجودات المجردة تارة وللاجسام

اخرى لكن بالعرض لا بالذات اذ لو افتقرت بالذات الى المادة الجسمية لما انفكت عنها ولما وصفت المجردات

بها ولا منافاة بين القسمين كما عرفت فهذه جملة اقسام الحكمة ومن استكمل نفسه بها فقد اوتى خيرا كثيرا

والمصنف انما بحث فى هذا الكتاب عن قسمى الحكمة النظرية اعنى الالهى والطبيعى مع تقديم الالهى على الطبيعى

على ما قال القسم الاول فى الالهى والثانى فى الطبيعى وانما قدمه لكون المبحوث عنه فيه اشرف واقدم فى نفس

الامر ولم يبحث عن الرياضى الاعن نبذة من الهيئة لما قاله صاحب المسارع والمطارحات من ان اكثره يبتنى

على الامور الموهومة والاعتبارات الذهنية والمهم هو البحث عن اعيان الموجودات ولهذا لم يبالغ الشيخ

الرئيس فى العلم الرياضى كما بالغ فى الالهى والطبيعى وفيه مقالات المقالة الاولى فى الامور العامة اى الشاملة

المجردة والمبادي ومقابلاتها وفيها مباحث البحث الاول في الوجود والعدم تصور الوجود بديهي والوجود
جزؤ منه وتصور جزء المتصور البديهي بديهي اذ لو لم يكن بديهيا ليتوقف على الفكر وما يتوقف عليه
الجزء يتوقف عليه الكل لتوقفه على جزئه فلم يكن بديهيا هف وانما قيد المعلوم بالبديهية بالمتصور
لان اجزاء المصدق بالبديهية لا يجب ان يكون بديهيا فالوجود بديهي وفيه نظر لانه ان اراد بقوله تصور
وجودي ان تصور وجوده الخاص بديهي فهو حق لكونه عين المتنازع فيه وما يستلزمه له وعلى تقدير
صحته لا يكون الوجود اي المطلق جزء منه لان المقول بالتشكيك على الشيء لا يكون جزءا له بل
خارجا عنه كما سيجيء وان اراد ان العلم بحصول الوجود له بديهي فهو مسلم لكن لا يلزم من كون
العلم بحصول شيء بديهيا ان يكون العلم بحقيقة ذلك الشيء بديهيا بل اللازم ان يكون ذلك الشيء
متصورا بوجه لا غير وهو اي الوجود الذي هو متصور بالبديهة مشترك اي بالاشتراك
المعنوي بمعنى ان اطلاق الوجود على الوجودات بمعنى واحد والا اي وان لم يكن مشتركا بالاشتراك
المعنوي على ما ذهب اليه الحكماء والمحققون من المتكلمين بل اللفظي على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات سواء كان زوال اعتقاد الخصوصيات باعتقاد
خصوصية اخرى او بغيره وذلك لانه اذا لم يكن مشتركا معنى بل لفظا فلا يخ من ان يكون وجود كل شيء
عين ماهيته او يكون زائدا عليها لكن يكون مفهوم الوجود لكل ماهية مغايرا لمفهوم وجود الاخرى
واياما كان يلزم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيات اما اذا كان الوجود عين الماهية
فظاهر ضرورة زوال اعتقاد كون الشيء جوهرا باعتقاد كونه عرضا واما اذا كان زائدا عليها مختصا
بها فلانه اذا زال الاعتقاد بالمختص به يلزم زوال الاعتقاد بالمختص والا لم يكن مختصا هف ولقائل
ان يقول على تقدير ان يكون الوجود مشتركا بالاشتراك اللفظي يحتمل ايضا ان يكون الوجود عينا
في الواجب زائدا في الممكنات وبالعكس فلا بد من ابطال جميع الاحتمالات على هذا التقدير حتى يثبت
ان يكون الوجود مفهوما واحدا والقائلون به قائلون بان الوجود عين في الواجب وزائد في
الممكنات فكيف يمكنهم الاستدلال على بطلان ذلك ولبطل انحصار الشيء في الموجود والمعدوم

ضرورة ان الواقع مقابل المعدوم اي في قولنا الشيء اما يكون موجودا او معدوما وجود خاص
اي على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا وذلك لانه بالحقيقة كقولنا الشيء اما ان يكون سوادا
او معدوما ان قلنا ان وجود السواد عين كونه سوادا او كقولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود
خاص او معدوما ان قلنا ان وجود السواد زائد على ماهيته ومحال انه لو وجد غيره ولما صح انقسام
الى الواجب والممكن لان ما لا يكون مشتركا بين الشيئين لا يصح تقسيمه اليهما ولهذا لا يصح ان يقال
اما هندي او حجر لا يق لا نم ان ما لا يكون مشتركا بين الشيئين معنويا لا ينقسم اليهما الا
العين الى مفهوماته مع انه ليس مشتركا معنويا لان المنقسم الى مفهوماته هو المسمى بالعين وهو
مشترك معنوي والتوالي باطلة اما الاول فلانا اذا اعتقدنا ان الممكن الموجود له سبب ممكن
الوجود جزمنا بوجود ذلك السبب ثم اذا اعتقدنا ان ذلك السبب واجب الوجود لزال
اعتقاد كونه ممكن الوجود ولا يزول اعتقاد وجوده اي وجود السبب وللقائل ان يقول ان اراد انه
لا يزول اعتقاد وجود السبب المتصف بالامكان على التقدير المذكور فهو ممنوع وان اراد انه لا يزول الاعتقاد
بوجود السبب مطلقا فهو مسلم لكن هذا لا يفيد لان الخصوصية هو السبب الخاص المتصف بالامكان
لا مطلق السبب فاعرفه واما الاخران فظاهر ان لصحة انحصار الشيء في الموجود والمعدوم وصحة انقسام
الموجود الى الواجب والممكن والشرطية الاولى ممنوعة لاحتمال ان يكون وجود كل ماهية ممكنة زائدا عليها
ح اي على تقدير ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويجوز قيام بعض افراده بنفسه وهو الوجود الواجب
فلا يجب زوال اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصية اما على الاول فلان الاعتقاد باحد المتغايرين
لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر واما على التقدير الثاني فلانه لا خصوصية له حتى يزول الاعتقاد
به عند زوال الاعتقاد بتلك الخصوصية وتوجيهه ان يق لا نم انه لو لم يكن الوجود مشتركا معنويا
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية لان الوجود المعتقد ان كان هو الوجود الواجبي فيحتمل
ان لا يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون الوجود الواجبي قائما بنفسه لا خصوصية له فالاعتقاد به
لا يزول بزوال اعتقاد شيء من الخصوصيات لبرائته عنها وان كان هو الوجود الممكني فيحتمل ان لا

يكون الوجود مشتركا معنويا ويكون زائدا على هيئات الممكنات ولا يزول بزوال الخصوصية لان
الاعتقاد باحد المتغائرين لا يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر وفيه نظر لان الاعتقاد باحد المتغائرين
يجب ان يزول عند زوال الاعتقاد بالاخر اذا كان مختصا بذلك الاخر بحسب اعتقاده و
في الحواشي القطبية توجيهه ان يق لا نم زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية
لجواز ان يكون بعض الموجودات قائما بذاته ويعتقد انه جوهر مثلا ثم يعتقد زوال اعتقاد
الخصوصية وهي الجوهرية في المثال لا يلزم زوال اعتقاد الوجود المفروض اذ ليس مختصا
بالجوهر حتى يزول بزواله وفيه نظر لان انه انما يصلح سندا للمنع الشرطية لو كان مراد المستدل من
الخصوصيات مطلق الخصوصيات سواء كانت مطابقة لما في نفس الامر او لا واما اذا كان المراد الخصوصيات
التي في نفس الامر فلا يصلح سندا وهو ظاهر والحق انه على التقدير الاول لا يصلح سندا ايضا لان المعتقد
لما اعتقد الخصوصية جوهرا فيكون الوجود مختصا بالجوهر بحسب اعتقاده فيزول اعتقاد وجود
الجوهر بزوال اعتقاد الجوهر ولا يخفى ان الاول من النظرين لا يرد على التوجيه الذي ذكرنا والذي يدل على
ان المراد ما ذكرنا لا ما ذكر في الحاشية القطبية انه لو قال لاحتمال قيام بعض افراده لا غناء عن قوله
ان يكون الى قوله ويجوز على تقدير كون المراد ما في الحواشي فيكون ذكره لغوا فاعلم ذلك وكذا الثانية
اي وكذا الشرطية الثانية ممنوعة لان المقابل لعدم كل ماهية هو وجودها الخاص بها واذا
كان كذلك فقولك اما ان يكون الشيء موجودا او معدوما يكون بمنزلة قولك السواد اما ان يكون موجودا
بوجوده الخاص او معدوما ان كان الشيء اشارة الى ماهية معينة كالسواد مثلا وبمنزلة قولك الشيء اما
ان يكون موجودا باحد الوجودات المتخالفة في الماهية او معدوما ان لم يكن اشارة الى ماهية معينة بل
كان مطلقا واعتبار مورد القسمة في القسمين في كل من المثالين واضح لاستحالة ان لا يكون موجودا
بوجوده الخاص ولا يكون معدوما او ان لا يكون موجودا باحد الوجودات المتخالفة في الماهية ولا يكون معدوما
وهو ظ وما ذكره لبطلان التالي الاول وفي بعض النسخ تالي الاولى اي تالي الشرطية الاولى
ضعيف لجواز ان يكون الاشتراك لفظيا فهنا لا يزول اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية

وتوجيهه على ما في الحواشي القطبية ان يق لا نم انه لا يزول اعتقاد وجوده ان عنيت به الوجود الذي كان عليه ذلك
السبب موجودا به سواء كان عين ماهيته او زائدا عليها ومسلم ان عنيت به ما يطلق عليه الوجود بالاشتراك
اللفظي ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم زوال اعتقاد الوجود الذي كان السبب موجودا به
فالمنفي غير لازم واللازم غير منفي ولو جعل المنفي هو اللازم منعت الشرطية والسند ظاهر وهذا هو المراد
الذي ذكرنا في نفي التالي ويمكن ايراده على الملازمة بان يستفسر عن التالي ويمنع الملازمة على احد التقديرين
ونفي التالي على الاخر بل الاصوب ايراده عليها اقول وذلك بان يق اي شيء تعني باعتقاد الوجود في قولك
لزال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصية ان عنيت اعتقاد الوجود بحسب المعنى فالملازمة حقة
لكن نفي التالي ممنوع فان الذي لا يزول فيما ذكرتم في بيان نفي التالي هو اعتقاد الوجود بحسب اللفظ وان
عنيت به اعتقاد الوجود بحسب اللفظ فالملازمة ممنوعة اذ على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لفظيا
يجوز اطلاق لفظ الوجود على انه خصوصية كانت حادثة او زائلة لكن في كل منهما بمعنى آخر كالعين فاعلم
ذلك فانه مع وضوحه دقيق وعليه اي مما ذكرنا في ضعف بطلان تالي الشرطية الاولى ضعف بطلان تالي
الشرطية الثالثة وهو قوله لما صح انقسامه الى الواجب والممكن بان يق يجوز ان يكون صحة تقسيمه الى الواجب والممكن
لكونه مشتركا بالاشتراك اللفظي وتوجيهه ان يق ان عنيت بعدم الانقسام في قولك لم يكن مشتركا لما صح
انقسامه الى الواجب والممكن عدم الانقسام بحسب المعنى فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي مم لان الوجود انما ينقسم
اليهما بحسب المعنى ان لو كان الوجود مشتركا معنويا بينهما وهو النزاع الافيه وان عنيت به عدم الانقسام بحسب اللفظ
فالشرطية ممنوعة لان عند القائل باطلاق لفظ الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي يجوز ان يكون انقسامه اليهما على معنى
انه يصح ان يطلق عليهما لكن في كل واحد منهما بمعنى آخر كالعين وفي الحواشي القطبية توجيهه ان يق
لا نم صحة تقسيم الوجود الى الواجب والممكن ان اردت بالوجود الوجود الذي ليس مشتركا لا لفظا ولا معنى و
مسلم ان اردت به الوجود الذي ليس مشتركا معنى فقط ولكن لا يلزم منه نفي ما ادعيت نفيه لان اللازم عدم صحة
انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا لا لفظا ولا معنى فاللازم غير منفي والمنفي غير لازم وفيه نظر والاولى
ان يق ان اردت بالوجود الذي صح انقسامه الى الواجب والممكن ما صدق عليه الوجود فالملازمة ممنوعة وان اردت به غيره

٥

فعلى التالي مم اقول النظر هو ان اللازم عدم صحة انقسام الوجود الذي لا يكون مشتركا معنى لما لا يكون مشتركا

لا لفظا ولا معنى على ما يظهر بالتامل واما قوله والاولى لحاصل ما ذكرناه في توجيه كلام المص **فالاولى ان يق**

الوجود اى الخارجي **عبارة عن كون الشئ في الاعيان** اذ الوجود الذهني عبارة عن كون الشئ في الاذهان والوجود

المطلق هو مطلق الكون وفي الحواشي القطبية هذا التعريف ينافي كونه بديهيا وفيه نظر **ولا شك ان الموجودات**

باسرها مشتركة في هذا المعنى اى في كون الشئ في الاعيان ولقائل ان يقول سلمنا ان الموجودات مشتركة في

الكون في الاعيان لكن لم قلتم ان اطلاق الكون في الاعيان عليها بمعنى واحد ولم لا يجوز ان يكون اشتراكها

فيه كاشتراك مفهومات لعين فيها فلا بد له من دليل **وهو** اى الوجود المطلق خارجيا كان او ذهنيا على ما في الحواشي

القطبية وفيه نظر **ليس نفس الهية** الممكنة خلافا لابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري اذ عندهما ان وجود كل شئ هو

عين حقيقته **ولا داخلا فيها والا لكان تعقل كل ماهية هو عين تعقل وجوده** وذلك على تقدير ان يكون الوجود نفس

الماهية الممكنة **او مستلزما لتعقله** وذلك على تقدير ان يكون داخلا فيها لاستلزام تعقل الكل الجزء **والتالي**

لانا قد نعقل المثلث مع الشك في وجوده اى الخارجي والذهني لا يق هذا لا يتاتي في الوجود الذهني لامتناع

تصور المثلث مع الذهول عن تصوره لانا لا نورد ذلك فانه لا يلزم من العلم بالشئ العلم بالعلم به ولقائل ان يقول ان

اورد ان الوجود ليس نفس شئ من الماهيات الممكنة ولا داخلا في شئ منها فنقيضه ان الوجود نفس بعضها او جزء

بعضها ولا يلزم منه ان يكون تعقل كل ماهية ممكنة هو عين تعقل الوجود او مستلزما لتعقله بل اللازم ان كل ماهية

تعقل بعضها هو عين تعقل وجوده او مستلزما له وهو غير مم وان اراد انه ليس نفس بعضها ولا داخلا فيها

فذلك على تقدير صحته لا يثبت ما ذهب اليه الحكماء وهو ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة وفي الحواشي القطبية

وفيه نظر لانه انما يتم لو قال انا نعقل المثلث مع عدم تعقل وجوده وهو مم فالاولى ان يق يحمل المثلث على

المتصور دون الوجود فهو غيره لكن هذا يدل على ان الوجود ليس نفس المثلث ولا يدل على انه ليس جزءه

لانه انما يدل عليه لو كان كل جزء محمولا والواقع خلافه واقول فيه نظر لان حمل المثلث على المتصور دون الوجود

يدل على انه غيره في الذهن دون الخارج والنزاع فيه **ولما كان** اى الوجود ليس نفس الماهية الممكنة ولا داخلا فيها

والا لما كان **ضمه اليها** اى ضم الوجود الى الماهية **مانعا من صدق ما هو صادق عليها** وفي الحواشي القطبية

فيه نظر لان هذا انما يصح ان لو صدق قولنا كل ما صدق على امر صدق عليه اذا انضم مع نفسه او مع جزئه وهو

مم والمستند ظ **والتالي بط لان السواد يصدق عليه انه قابل للوجود والعدم والسواد مع الوجود**

لا يصدق عليه ذلك وفيه نظر لانه ان اراد ان نفس السواد الذي ضم اليه الوجود لا يصدق عليه

ذلك فهو مم فانه قابل الوجود المضموم اليه وللعدم ايضا والا لاخرجه ضم الوجود اليه من الامكان الذاتي

الى الوجوب الذاتي وان اراد ان المجموع من السواد والوجود المضموم اليه لا يصدق عليه ذلك وهو مم

لكن لا نم ان المنفي ح ما هو اللازم على ما مر من ان ذلك غير لازم والاولى ان يستفسر عن التالي ويمنع

الشرطية على احد التقديرين ونفي التالي على الاخر وذلك بان يق ان اريد انه يلزم بعدم المنع ح ان اريد انه

يجب ان يصدق على نفس السواد عند ضم الوجود اليها ما يصدق عليها قبل ضمه اليها فهو مم لكن لا

نم ان اللازم منتف وان اريد انه يجب ان يصدق على الماهية المضموم اليها الوجود اى على المجموع

ما يصدق على نفس تلك الماهية قبل الضم فهو مم والمستند ظ لا يق اورد نا به الشق الاول ولا نم

منتف لان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة للوجود والعدم والماهية عند ضم الوجود

اليها لا يصدق على نفسها انها مستعدة للوجود والعدم لان استعدادها للوجود يقتضي ضم العدم

اليها والتقدير خلافه لانا لا نم ان الماهية قبل ضم الوجود اليها يصدق عليها انها مستعدة للوجود والعدم

لان استعدادها للوجود يقتضي كونها معدومة واستعدادها للعدم يقتضي كونها موجودة فلو

كانت مستعدة للوجود والعدم معا لكانت موجودة ومعدومة معا هف **ولانه لو كان داخلا**

فيها اى في الماهيات الممكنة بل في الموجودات باسرها على ما يدل عليه بعد ذلك بسطرين ولكان

امتياز الواجب عن الممكن بفصل مقوم **لكان اعم الذاتيات** اذ لا ذاتي اعم منه **المشترك** بناء على

ان الوجود مفهوم مشترك **بين الموجودات فكان جنسا فامتياز انواع الداخلة فيه بعضها**

عن البعض بفصول موجودة لاستحالة تقوم النوع الموجود بالامر العدمي **متميزة عن الانواع**

بفصول اخر لدخول الجنس ح في طبيعة الفصول **موجودة** لاستحالة تقوم الموجود بالمعدوم **وهكذا**

الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من امور غير متناهية مترتبة وفي الحواشي القطبية فيه نظر

لانه اذا راد بالفصول الموجودة ما يكون الوجود داخلا فيها فهو مم وان اراد بها ما يصدق عليها
انها موجودة فهو مسلم لكن لا نم احتياجها الى فصول اخر يميزها عن الانواع وانما كان يحتاج اليها
لو لزم من صدق الوجود عليها دخول الوجود فيها وهو غير لازم هذا اذا كان المدعى انه ليس جزءا
لجميع المهيات الممكنة اما لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لتم هذا الدليل ان سلم ان الوجود
مشترك اقول وعلى تقدير ان يكون المدعى ان الوجود ليس جزءا لجميع الماهيات الممكنة يحتمل ان
يكون صدق نقيضه بان يكون الوجود جزء الماهية الممكنة فقط وعلى هذا لا يكون جنسا لان
الجنس يجب ان يكون ذاتيا للمتجانسين قوله لو كان المدعى انه ليس جزءا لبعضها لتم هذا
الدليل ان سلم ان الوجود مشترك نظر لانه على تقدير ان يكون الوجود مشتركا لا يلزم ان يكون
جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كان تمام المشترك بينهما وهو مم ويمكن الجواب عنه بان الاشتراك
بين الماهيات المتخالفة اذا كان في ذاتي سواء كان جنسا ام لا كان الامتياز ايضا بالذاتي فذلك الجزء المميز
لما وجب ان يكون موجودا فيكون الوجود داخلا فيه ويتسلسل ولكان امتياز الواجب عن الممكن
بفصل مقوم وفي الحواشي القطبية لاشتراك الوجود بينهما وفيه نظر لان المشترك بين الشيئين
قد يكون ذاتيا لاحدهما عرضيا للآخر فيكون الواجب مركبا وانه مح وايضا فيها ذلك مم لجواز ان
يكون امتياز الواجب لذاته عن ساير الموجودات الممكنة التي كان الوجود داخلا فيها بامر عدمي عارض له وهو
كون ذلك الوجود غير عارض لشيء من الماهيات وفيه نظر لان الامر العدمي العارض له تعم
الذي يميز عن الممكن عدم دخول الوجود في ماهيته تعم واما عدم عروض الوجود لشيء من
المهيات الممكنة فهو امر عدمي مميز الممكنات عن الواجب وهو غير عارض له تعم والصواب
هو كون ذلك الوجود غير داخل في ماهيته تعم وايضا فيها انما كان الواجب يحتاج الى فصل مقوم
لو كان اشتراك الواجب والممكن في الوجود اشتراك نوعين في جنس وهو مم لكون الوجود مقولا
بالتشكيك ولا شيء من الجزء كذلك وفيه نظر لان الكلام في الوجود الخاص لا المطلق وهو غير
مقول بالتشكيك ثم اقول الوجه جعل مرجع الضمير في قوله ولانه لو كان داخلا فيها الموجودات

باسرها الا المهيات الممكنة لو يتوجه عليه ما ذكر وليس في ذلك محذور بل دفع محذور قال الواجب
حمل عليه على انا نقول على تقدير كون الضمير راجعا الى الماهيات الممكنة يمكن توجيه كلامه
بما لا يكون فساده بذلك الظهور وهو ان يقال على تقدير ان يكون الوجود داخلا في الماهيات
الممكنة لا يجوز ان يكون اقتضاء طبيعته من حيث هي هي اللادخول والا لما كان داخلا فيها
فيكون اقتضاؤها الدخول فاينما وجد وجد داخلا فيكون داخلا في الواجب فكان امتياز الواجب عن
الممكن بفصل مقوم لان الاشتراك الذاتي يستدعي الامتياز الذاتي هذا ما يمكن ان يتكلف
فيه حتى يكون موجها ظاهرا وهو اي الوجود لكن لا المطلق المقول بالتشكيك لعدمه
بل الوجود الخاص الذي هو معروض في الذهن نفس حقيقة واجب الوجود خلافا للمعتزلة
والجمهور من الاشاعرة والا لكان داخلا فيها او خارجا عنها والاول يستدعي التركيب
والثاني كونه ممكنا لافتقاره الى الماهية ح وكل ممكن لا بد له من علة فعلته ان كانت تلك
الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود لوجوب تقدم العلة على المعلول بالوجود فيكون
الماهية موجودة مرتين مرة بالوجود السابق واخرى باللاحق وهو مح وان كانت غيرها
لزم افتقار واجب الوجود في وجوده الى سبب منفصل وما كان كذلك اي مفتقرا في وجوده
الى سبب منفصل لا يكون واجبا لذاته وهو ظ ولئن منع وجوب تقدمها عليه بالوجود
لجواز ان يكون الماهية من حيث هي علة له من غير اعتبار وجودها وعدمها كما في القابل
وتوجيهه ان يقال لا نم انه ان كانت تلك الماهية لزم تقدمها عليه بالوجود قوله لوجوب تقدم العلة
على المعلول بالوجود قلنا لا نم والمستند ان الماهيات الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع
انها ليست متقدمة عليه بالوجود فظهر ان ذلك نقض تفصيلي لا قياس فهي كما زعم بعضهم
فنقول العلم بما ذكرنا من المقدمة وهي تقدم العلة المفيدة اي للوجود بالوجود ضروري لان
المفيد للوجود لا بد ان يكون له وجود فيفيد غيره الوجود وفيه نظر لانا لا نم مطلقا
بل المفيد للوجود الذي لا يكون وجوده من ذاته بل من غيره يجب ان يكون متقدما عليه

بالوجود اما الماهية التي يكون وجودها من ذاتها و يكون ملزومة للوجود فلا يجوز ان يكون لا ينفك

على الوجود بالوجود لا يبقى لما كانت تلك الماهية علة قابلية لذلك الوجود فلم يكن علة فاعلية

له لامتناع كون الواحد لا سيما البسيط قابلا و فاعلا لشيء واحد معا لان استحالة ذلك ممنوعة

كما يجيء بعد بخلاف القابل اي للوجود فانه مستفيد للوجود و المستفيد للوجود يمتنع ان يكون موجودا

لامتناع تحصيل الحاصل فاذا كان العلم بما ذكرنا من المقدمة ضروريا فمنعها لا يستحق الجواب

لا يقال على سبيل المعارضة الوجود من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد اي العروض و الا

لكان مقتضيا للتجرد اي لعدم العروض و غير مقتض لشيء منهما و الاول اي اقتضاء

التجرد يقتضي ان يكون وجود الممكنات مجردا اي غير عارض و عندكم وجود الممكنات

بناء على ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الكل

غير مجرد هف و الثاني اي عدم اقتضائه شيئا منهما افتقاره اي يقتضي افتقار واجب

الوجود في تجرده اي في عدم عروض وجوده الى سبب منفصل و في الحواشي القطبية و فيه

و كلما كان كذلك فهو ممكن و هو يناقض

نظر لجواز ان يكون هو كونه وجود الواجب اقول و لا يعترض عليه بان كونه وجود واجب امر

اضافي تحققه في العقل فقط فلا يجوز ان يكون علة التجرد في الخارج لان المراد ان التجرد صفة

من صفات وجوده تعرف العقل و اتصاف الموجود بصفة و بما يكون لكونه ذلك الموصوف

لا لامر مغاير و هو كلام حق و اذا كان الوجود من حيث هو وجود يقتضي اللاتجرد يكون

وجود الواجب غير مجرد و هو المطلوب و لان وجوده معقول لان الوجود بديهي التصور

و حقيقته غير معقولة وفاقا فوجوده غير حقيقته لان ما هو معقول غير ما هو غير

معقول و اذا كان وجوده مغاير الحقيقة كان زائدا عليها لامتناع دخوله في حقيقته

و لان وجوده لو كان عين حقيقته لما كان اي وجوده واجبا لان الوجوب امر اضافي لا

يمكن تعقله الا بين امرين و اذا كان كذلك استحال ان يعرض لوجوده الوجوب على تقدير

كونه عين حقيقته اذ ليس هناك شيء سوى الوجود و التالي بط لانا نجيب عن الاول

بان التجرد اي عدم العروض امر عدمي فلا يفتقر الى سبب و توجيهه ان يقال لم لا يجوز

ان لا يكون الوجود من حيث هو هو مقتضيا لشيء منهما قوله ذلك يقتضي افتقار واجب الوجود

في تجرد وجوده الى سبب منفصل قلنا لا نم و انما يلزم ذلك ان لو كان التجرد وجوديا و ليس كذلك و في

الحواشي القطبية و فيه نظر لانه ممكن فلا بد له من سبب قول و لا يعترض عليه بانا لا نم ان كل ممكن

لا بد له من سبب بل الممكن الوجودي لا بد له من سبب لان الممكن العدمي لا بد له ايضا من سبب و هو

عدم سبب وجوده واجب فان عدم العلة علة لعدم المعلول و لا بان تجرد وجوده واجب عند

الخصم لانه ممكن لان اتصافه بهذا المفهوم واجب و لانا نمنع من ان يكون الممكن في نفسه واجب

الحصول لغيره و عن الثاني بانا لا نم ان وجوده معقول بل المعقول الوجود من حيث

هو وجود الذي هو لازم لوجوده الخاص الذي هو عين حقيقته و تعقل اللازم لا يقتضي تعقل

الملزوم بالحقيقة و عن الثالث بانا لا نم عروض الوجوب له بل الوجوب عين ماهيته كما سيبرهن

عليه و فيه نظر لانه فسر الوجوب باستغنائه في الوجود عن الغير فهو على ما فسره امر اضافي فكيف يتصور

ان يكون عين ماهيته و اما الدليل الذي ذكره على ان الوجوب عين ماهيته فهو مدخول كما سيجيء و

اعلم ان اللفظ الواحد قد يقع بمعنى واحد على اشياء مختلفة بالتشكيك اي على الاختلاف

اما بالتقدم و التاخر كوقوع لفظ المتصل على المقدار و على الجسم ذي المقدار و اما بالاولوية

و عدمها كوقوع لفظ الواحد على ما لا ينقسم اصلا و على ما ينقسم لكن لا من جهة كونه واحدا و اما

بالقوة و الضعف كوقوع الابيض على الثلج و العاج و الوجود جامع لجميع هذه الاختلافات

فانه انما يقع على العلة و معلولها بالتقدم و التاخر و على الجوهر و العرض بالاولوية و عدمها

و على القار و غير القار كالسواد و الحركة بالشدة و الضعف بل على الواجب و الممكن بالوجوه

الثلثة لكونه مبدأ لكل ما بعده من الموجودات و المعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة

لا على السواء امتنع ان يكون عين ماهية تلك الاشياء او جزءا منها لان الماهية المشتركة

بين اشياء و اجزائها لا يختلف بالنسبة اليها بل يكون هو امرا خارجا عنها عارضا لها فلا

يكون الوجود المقول عليهما بالتشكيك خارجا عنهما عارضا لهما في الذهن لا في الخارج لامتناع

ان يكون الواجب لذاته قابلا وفاعلا معا ولا يلزم من ذلك ان يكون وجود الواجب لذاته مساويا في الحقيقة لوجود الممكنات لان الامور المختلفة بالحقيقة جاز اشتراكها في لازم واحد خارجي واليه اشار بقوله

ويجب ان يعلم ان اطلاق لفظ الوجود على حقيقة واجب الوجود بناء على ان وجوده عين حقيقته

انما الوجود لا يطلق على الحقيقة من حيث هي حقيقة بل ان اطلق فانما يطلق من حيث هي وجود وعلى سائر

اي على وجود سائر الموجودات الممكنة بالتشكيك فان بذلك ينحل الكثير من الشبه

منها الشبهة الاولى من الثلثة المذكورة انفا وذلك لانه ان عني بالوجود في قوله الوجود من حيث هو يقتضي اللاتجرد الوجود المقول بالتشكيك ووجودات الممكنات اخترنا انه يقتضي اللاتجرد قوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الواجب ايضا كذلك قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان وجود الواجب مساويا للوجود المقول بالتشكيك او لوجود الممكنات في الحقيقة وذلك ممنوع وان عني به وجود الواجب لذاته اخترنا انه يقتضي التجرد وقوله لو كان كذلك يلزم ان يكون وجود الممكنات ايضا كذلك قلنا لا نم والمستند ما مر هكذا ذكره المص في شرح الملخص لا يقال على تقدير ان يكون الوجود المقول بالتشكيك مقتضيا للاتجرد يلزم لا تجرد وجود الواجب لان اللاتجرد اذا كان من لوازم الوجود المطلق اللازم لوجوده الخاص كان لازما لوجوده الخاص لانا نقول من الراس ان عني بالوجود المردد المقول بالتشكيك فلا نم انه يقتضي اللاتجرد قوله والا لكان مقتضيا للتجرد او غير مقتض لشي منهما قلنا اخترنا الثاني قوله يلزم افتقار الواجب الوجود في تجرده الى سبب منفصل قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود المقول بالتشكيك هو الوجود المجرد وليس كذلك اذ المجرد هو الوجود الخاص لا المطلق ولا مانع من اقتضاء الخاص لما لا يقتضيه العام وان عني به وجود الممكنات نختار انه يقتضي اللاتجرد وان عني به وجود الواجب نختار انه يقتضي التجرد ومنها الشبهة الثانية من الثلثة لان قوله في الصغرى وجوده معقول ان عني به وجود المطلق اي الواقع بالتشكيك فم ولا يلزم منه ان يكون حقيقته مغايرة لذلك الوجود والحكماء القائلون به وان عني به وجوده الخاص فمم فان من اعتقد ان حقيقته غير معلومة وهي عنده هذا الوجود فكيف يسلم انه معلوم

واعلم ان العقلاء اختلفوا في الوجود الذهني فاثبته الحكماء ونفاه المتكلمون والخلاف بينهما انما نشا من اختلافهم في نفس العلم فانه لما كان عند الحكماء عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين لما كان عبارة عن نسبة تتحقق بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية ذات اضافة فانهم يثبتون للعالم الصفة العالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه واحتج المؤلف على ما ذهب اليه الحكماء بقوله واعلم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية والمحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا لان ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء واذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان فثبت القول بالوجود الذهني وفيه نظر لان اللازم من قولكم ثبوت الصفة للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء كون تلك الامور ثابتة ولا يلزم من الثبوت الوجود حتى يلزم من عدم وجودها في الاعيان وجودها في الاذهان ولا لانه يصدق على المعدوم المطلق انه مقابل للوجود مع انه لا وجود له لا في الذهن ولا في الخارج ولا لان ثبوت الوجود الذي هو صفة وجودية للمهية لا يستدعي ان يكون المهية موجودة قبل ذلك والا لزم ان يكون لها قبل وجودها وجود لا الى نهاية لانا نجيب عن الاول بان الثبوت هو الوجود ومن قال ان الثابت قد لا يكون موجودا فيجيء بطلان قوله على انا نصرح بالوجود ونقول وجود الصفة للشيء فرع وجود ذلك الشيء واذ ليست في الاعيان فهو موجودة في الاذهان وعن الثاني بانا لا نم ان الحكم بالمقابلة حكم بامر ثبوتي لان معناه عدم الاجتماع وان سلمنا فلا نم انه لا وجود له في الذهن بل له وجود فيه كما سنذكره المص وعن الثالث بان المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية التي هي غير الوجود يجب ان يكون موجودا هكذا ذكره الامام والاولى ان يقال المدعى ان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا سواء كان مع تلك الصفة او قبلها وعلى هذا فلا شك في ان المهية المحكوم عليها بالوجود ايضا موجودة بل لان قوله واذ ليست في الاعيان يناقض قوله فهي في الاذهان اذ كل ما هو موجود في الاذهان عنده موجود في الاعيان ويمكن الاعتذار عن ذلك ولما ذكره افضل الشارحين من ان

الثبوتية التي استدل بها على ثبوتها ان اراد بها الثبوت الخارجي فهو باطل لان المحكوم عليه بالوجود الخارجي يجب ان يكون موجودا في الخارج فبطل الاستدلال على الوجود الذهني وان اراد بها الثبوت الذهني كان استدلالا بالشيء على نفسه وانه عطف على قوله انا نتصور اي واعلم انا نتصور **واعلم ان الحقايق الكلية لا وجود لها الا في الاذهان** اذ لها وجود بالضرورة وليس في الاعيان **اذ كل موجود في الاعيان فهو متشخص** ولا شيء من المتشخص بكلي فلا شيء من الموجود في الاعيان بكلي فلا شيء من الكلي بموجود في الاعيان ولا يعارض ذلك بان الحقايق الكلية لا وجود لها في الاعيان اذ لها وجود وليس في الاذهان اذ كل موجود في الاذهان فهو صورة شخصية في نفس شخصية ولا شيء مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلية لانا لا نم انه لا شيء مما هو صورة شخصية في نفس شخصية بكلية لانا نعني بكون الشيء كليا مطابقته لما في كل واحد من الاشخاص والصورة الذهنية كذلك بخلاف الموجود في الخارج فانه لا يكون مطابقا لشيء من الاشياء اصلا ضرورة هكذا قيل وفيه نظر لان بعض الجزئيات قد يكون مطابقا لبعض والحق ان كلية الطبيعية باعتبار انها ذات مثالية ليست متاصلة في الوجود ليكون بهيئة قائمة بنفسها اصلية بل هي مثال ادراكي لما وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارجي او لما هو بصدد الوجود ويصح مطابقتها الكثرة يسمى كلية لا باعتبار مطابقتها للكثيرين فقط ولا لكونها مع ذلك غير مخصصة اذ لها تخصيص بامور كحصولها في الذهن وعدم الاشارة اليها وكونها لا يقبل الانقسام ولا وضع لها بخلاف الامر الخارجي فان ذاته ليست مثالا لشيء آخر وهو ظ **لانه لو حصلت الحرارة والبرودة الكليتان في الذهن لزم اجتماع الضدين ولكان الذهن حارا وباردا معا** عند حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار ما حصل فيه الحرارة وكذلك البارد **لانا نقول لا نم تحقق التضاد بين الامور الكلية** لعدم تعاقبها على موضوع واحد ولا نم ان الحرارة والبرودة الكليتين لو حصلتا في الذهن يلزم كون الذهن حارا وباردا وانما يلزم ذلك ان لو كان الحاصل فيهما بعينها وليس كذلك بل الحاصل صورتهما وشبههما

ولا نم ان صورتهما تقتضيان الحرارة والبرودة في محلهما واليه اشار بقوله **ولا نم اقتضاء تصور الذهنية الحرارة والبرودة** قال الامام مجيبا عن هذا المنع ان صورة الحرارة وشبهها ان كانت هي الحرارة بعينها فالاشكال باق والا بطل القول بحصول الحرارة في الذهن والمفروض ذلك وهو ضعيف لانا لا نم ان المفروض ذلك بل المفروض ان صورة الحرارة حاصلة فيه لا بقي صورة الحرارة ان كانت بعينها عاد الاشكال وان كانت غيرها لم يكن ادراكا للحرارة ادراكا لها لان ادراك الحرارة اذا كان عبارة عن حصول صورتها في الذهن فعند حصولها يكون الحرارة مدركة سلمنا اقتضاء الصورة الذهنية الحرارة والبرودة لكن لا نم ان الذهن قابل لهما اذ لا بد من العلة القابلية في حصول الاثر كما لا بد فيه من العلة الفاعلية واليه اشار بقوله **وقبول الذهن لهما** اي لا نم قبول الذهن لهما **وللقائل ان يقول لا نم انا نتصور امورا لا وجود لها في الخارج بل كل ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها** قال المص في شرح الملخص فان افلاطون ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلي **او في شيء من الموجودات الغايبة عنا وكيف وهذا هو الذي ذهب اليه الحكماء فانهم اتفقوا على ان جميع الامور مرتسمة في العقل الفعال** ثم قال ان هذا المنع مكابرة لانا نعلم بالضرورة انا نتصور الامور الممتنعة الوجود في الخارج فكيف يمكن منعه والمثل التي نقلت عن افلاطون وجودها غير معلوم فان ارسطو ذكر ادلة كثيرة لابطالها وعلى تقدير صحة وجودها فهي انما يكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة الوجود فان العاقل كيف يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا هذا ما قاله المص وغيره وينبغي ان يعلم ان افلاطون لم يذهب الى ان كل ما نتصوره فله صورة موجودة قائمة بنفسها بل الى ان الصورة المرئية في المرايا وغيرها من الاجسام الصيقلية والصورة المتخيلة وامثالها صورة موجودة قائمة بنفسها اذ لو كانت الصورة في المرآة لما اختلف رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها فان الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا يختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكن يختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المرآة ولا في الهواء

لانه شفاف لا يظهر فيه شيء مع انا قد نرى عند نظرنا في المرآة ما هو اعظم من الهواء كالسماء وليست
هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى وجهك والى كل ما نرى في خلاف جهة المرآة
فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة وبعضها يجيء في هذا الكتاب بل هي صورة جسمانية
موجودة في عالم متوسط بين عالمي العقل والحس يسمى بالعالم المثال وهي قائمة بذاتها معلقة
لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان ومحل مظاهر وصور المرآة
مظهرها المرآة وصور الخيال مظهرها التخيل وكذا الحس المشترك وغيرهما من القوى
الجسمانية لامتناع انطباع الكبير في الصغير واما الماهيات الكلية العقلية سيما اذا كانت
من الطبايع الممتنعة فلم يذهب الى ان لها صورا قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس والمثال او العقل
وتلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون فان مثل هذه ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون
عقول مجردة مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك
والكواكب والبسايط العنصرية ومركباتها ربا هو نور مجرد عن المادة قايم بذاته معين مدبر له
وحافظ اياه وهو المنمي والغاذي والمولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه
الافاعيل المختلفة في النبات والحيوان والانسان عن قوة بسيطة لا شعور لها وفينا عن انفسنا
والا لكان لنا شعور بها لجميع هذه الافعال من الارباب والبراهمة ونحيسا منهم بان لكل شيء ملكا
حتى قال ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك وتلك الارباب النورية هي المثل الافلاطونية و
المثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اخص به فانما استعمل في رب النوع
لان كلا منهما في الحقيقة مثال للاخر من وجه فكما ان الصنم مثال لرب الصنم في عالم الحس وكذلك
رب الصنم مثال للصنم في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب الاصنام بالمثل وانما طولنا ذلك ليعلم ان
ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكبار واولي الايدي والابصار ليس مطابقا لما ذهبوا اليه
وما اورد عليهم وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لكن لم يتوجه على ما قصدوه فان كلماتهم مرموزة
ولا رد على الرمز وقد ذكر هذا اللفظ بعينه سوريانوس في مناقضة ارسطو لافلاطون والموجود

في الذهن موجود في الخارج لان الذهن في الموجودات الخارجية وكل ما يكون موجودا في
الموجود في الخارج يكون موجودا في الخارج فعلى هذا لا ينقسم الوجود الى ذهني وخارجي بان يتحقق الوجود
الذهني دون الخارجي في صورة ما بل كل وجود في الحقيقة وجود خارجي الا ان الماهيات كالانسان
والحجر والشجر تارة يوجد قائمة بنفسها وتارة يوجد في النفس والاول يسمى بالوجود العيني و
الثاني بالوجود الذهني وان كان كل منهما وجودا عينيا قيل لو صح هذا لزم ان يكون الممتنعات
موجودة في الخارج ضرورة وجودها في الذهن عند تصورها قلنا لا نم وانما يلزم ذلك ان لو كان
الحاصل عند تصورها هي بعينها وليس كذلك بل صورتها على معنى انه يحصل منها صورة مطابقة
لها في الذهن بحيث لو وجدت الممتنعات في الخارج اي قائمة بنفسها لكان هي بعينها الا انها الاعراض
غير قائمة بنفسها القيامها بمحالها فيلزم ان لا يكون من القسم الاول صح لان المراد بقيامها بنفسها
عدم القيام بالنفس وما لا يقوم بالنفس قد يقوم بغيرها والموجود خير والمعدوم شر هذه
مقدمة مشهورة وما صححوها بالحجة بل قنعوا فيها بالمثال وقالوا القتل ليس شرا
من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كان قطاعة ولا من حيث ان عضو
المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي
وباقي القيود الوجودية خيرات هذا ظاهر غني عن الشرح الا ان الامام ذكر في شرح الاشارات انه قد اشتهر
بين الفلاسفة ان الخير هو الوجود وان الشر هو العدم ثم اعترض عليه بان قال ان كان مرادهم تفسير
للفظ الخير بالوجود والشر بالعدم فلا حاجة الى الاستدلال الذي ذكروه وان كان مرادهم الحكم
على الخير بانه وجود والشر بانه عدم فذلك انما يتاتى لهم بعد تصور ماهية الخير والشر وان سلمنا
تصورهما فهذا تعويل على مجرد المثال والمثال لا يصحح قضية الكلية والجواب عنه انهم ارادوا
حمل العدم على الشر قوله فلا يتاتى لهم الا بعد تصوره قلنا نعم لكن بوجه ما وهو متصور بوجه غير
انهم انما ينظرون وجوه استعمالات الجمهور لفظ الشر ويلخصون ما يحصل في هذا المعنى بالذات
عما نسب اليه بالعرض ليحقق ماهيته ممتازة عن غيرها فتتبع مدلولات هذا اللفظ واستقراء وجوه

استعمالاتهم ولهم على انّ الشرّ مهيّته عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث انّه كذلك العلم غير لايق به
او غير موثّر فيه ولا يخفى انّ البحث عن مهيّة الشئ على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلى
غاية ما فى الباب انّه مبنىّ على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها الّا الاستقراء والمعدوم
اى المعدوم الممكن الوجود ليس بشئ لانّه محلّ الخلاف اذ لا خلاف فى انّ المعدوم المحال وهو المراد من المنفى
ليس بشئ اى لا يكون لمهيّات اى الممكنة متقرّرة فى الخارج عارية عن صفة الوجود والّا لكان لها
كون فى الخارج فما لا كون له فى الخارج له كون فى الخارج وانّه مح وفيه نظر لانّ ذلك انّما يلزم ان
لو كان التقرّر فى الخارج عين الكون اى الوجود فيه او مستلزما له وهو مم فانّ التقرّر فى الخارج
عندهم اعمّ من الكون فيه اذ كل موجود عندهم متقرّر فى الخارج دون عكسه لانّ المعدومات متقرّرة
فى الخارج عندهم وليست بموجود فيه واحتجّ الامام عليه اى على انّ المعدوم ليس بشئ بانّ المعدوم
امّا مساو للمنفى او اخصّ منه مطلقا او اعمّ مطلقا لامتناع المباينة والعموم من وجه بينهما لامتناع
صدق المنفى بدون المعدوم والثالث اى كونه اعمّ من المنفى مطلقا لانّه مح اى على تقدير كونه اعمّ
يجب ان لا يكون نفيا محضا اى يجب ان لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من المنفى لانّ لا يصدق عليه
المنفى والّا لكان اللازم بطلان العموم لوجوب كون المحمول اعمّ او مساويا والّا عدم الفرق بين الخاص
والعام على ما قال والّا لم يبق بين العام والخاص فرق لكون كلّ منهما نفيا محضا ح وهو مح
واذا وجب ذلك والمفهوم من المنفى النفى المحض والعدم الصرف فيلزم ان يكون المفهوم منه الثبوت اذ
المغاير للنفى المحض والعدم الصرف هو الثبوت فهو اذن ثابت وهو اى المعدوم صادق على المنفى
فنقول كلّ منفى معدوم وكلّ معدوم ثابت فكلّ منفى ثابت وانّه مح وفيه نظر لانّه لا يلزم من عدم
كونه نفيا محضا ثبوته لجواز صدق المنفى عليه ولعدم انحصار المهيّات فى النفى المحض والثبوت
نعم لا يخلو ماهية ما عن احدهما الا انّ كلّ ماهية هى عين احدهما فتعين احد الامرين الاولين
وايّاما كان ينتظم قياس هكذا كلّ معدوم منفى ولا شئ من المنفى بثابت امّا الاول
فلوجوب صدق العام على جميع افراد الخاص وصدق احد المتساويين على جميع افراد المساوى

الآخر وامّا الثانى فبالاتفاق فلا شئ من المعدوم بثابت وهو المط وفيه نظر لانّا لا نسلّم
الحصر ان عنى بالمعدوم المعدوم الممكن بل بينهما مباينة لكون المنفى هو المعدوم الممتنع و
ان عنى به المعدوم المطلق فلا يجوز ان يكون اعمّ ويكون نفيا محضا قوله لو كان نفيا محضا
لم يبق فرق بين العام والخاص قلنا لا نمّ بل يمتاز الخاص عنه بانّه يمتنع وجوده
فى الخارج دون العام لجواز حصوله فى المعدوم الممكن الوجود هذا غير متوجه لانّه لو
كان المفهوم من المعدوم النفى المحض لم يبق فرق بينه وبين المنفى بالضرورة ولكنّه حمل قوله لو
على انّه لو صدق عليه النفى المحض لم يبق فرق ولذلك منع قوله سلّمناه اى سلّمنا عدم امتياز
الخاص عن العام على تقدير ان يكون المعدوم المحض نفيا محضا لكن الصادق ح قولنا بعض
المعدوم ثابت لانّ قولنا المعدوم ثابت مهملة لا كلّ معدوم ثابت لاختصاصه بالمنفى الذى
هو معدوم وهو اى قولنا بعض المعدوم ثابت لا يصلح ان يكون الكبرى فى الشكل الاول
اذ كبراه يجب ان يكون كليّة قال الامام فى المباحث المشرقية الاستدلال الذى ذكرنا برهان فى موضع
البديهى الاولى الفساد فانّا قد بيّنا انّ الوجود نفس الحصول فى الاعيان ومن جعل هذا الحصول
مجامعا للاحصول فقد خرج عن غريزة العقل احتجّوا اى الذاهبون الى ان المعدوم شئ بالتفسير المذكور
بانّ المعدوم معلوم لانّا قد نحكم على المعدوم والحكم على الشئ يستدعى كونه متصورا او
معلوما ضرورة وكلّ معلوم ثابت وقد احتجوا عليه بانّ كلّ معلوم متميّز عن غيره وكلّ متميّز عن غيره
ثابت امّا الاول فلانّ ما لا تميّز له فى نفسه استحال تعلّق العلم به اذ ليس تعلّقه به اولى من تعلّقه
بغيره وامّا الثانى فلانّ امتياز الشئ عن غيره صفة من صفات ذلك الشئ وثبوت الصفة
للشئ فرع على ثبوته فى نفسه فالمعدوم ثابت وليس ذلك الثبوت الوجود فيلزم استقرار المهيّة
فى الخارج مع عرائها عن صفة الوجود اذ لفظ الثبوت لا يطلق الّا على هذين المعنيين والكبرى ظ
الفساد لانّ الامور الممتنعة معلومة وليست بثابتة فى الخارج ضرورة او وفاقا قال الامام
منشأ هذا الكلام هو الجهل بانّ للمهيّة وجودا فى الذهن وينبغى ان يعلم انّ القائلين بانّ المعدوم

شئ يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون ان كل موجود ثابت ولا ينعكس
ويثبتون واسطة بين الموجود والمعدوم ولا يجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولا يقولون
للممتنع معدوم بل يقولون انه منفي ويقولون للذوات التي لا يكون موجودة شئ وثابت وللصفات
التي لا يعقل الا مع الذوات حال لا موجود ولا معدوم بل هي وسائط بينهما هذا واعلم ان
الفلاسفة اتفقوا على ان اعادة المعدوم بعينه ممتنع لامتناع تخلل العدم بين شئ واحد
خلافا للمتكلمين فانهم جوزوها الا الكرامية وابا الحسين البصري من المعتزلة واحتج المص
على ما ذهب اليه الحكماء بقوله والمعدوم لا يعاد بجميع عوارضه في وقت آخر والا لاعيد
مع اختصاصه بالوقت الذي كان موجودا فيه لكونه من عوارضه فيلزم اعادة الوقت
في وقت آخر فللزمان زمان وانه مح وحكى الامام عن القائلين بهذا القول
وجوها احدها انه لو صح اعادته لصح اتصافه بامكان العود بان يقال امكان العود
حاصل له وهو مح لان الامكان صفة وجودية فاستحال اتصاف العدم بل المعدوم به
لان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا ولقايل ان يقول ان عنيت بالمعدوم في قولك
فاستحال اتصاف المعدوم به المعدوم مطلقا اي في الخارج والذهن فهو مح لكن لا نم ان
ما عدم لم يبق هويته المعينة اصلا لا في الخارج ولا في الذهن وان عنيت به المعدوم في
الخارج فهو مح فان المحكوم عليه بالصفة الوجودية يجب ان يكون موجودا الا انه يجب ان يكون
موجودا في الخارج فما يبقى هويته في الذهن وان لم يبق في الخارج يصح الحكم عليه بامكان العود
في الخارج الثاني لو امكن عوده لامكن عود كل معدوم ولو امكن عود كل معدوم لامكن عود
الوقت الذي وجد فيه ابتداء ولو امكن عود الوقت الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان
يعاد ذلك المعدوم مع ذلك الوقت على ما قاله فيمكن ان يعاد مع ذلك الوقت فيكون مبتدأ
من حيث انه معاد فاذن لو امكن اعادة المعدوم لكان مبتدأ من حيث انه معاد والتالي بط
فالمقدم مثله وفيه نظر لان ذلك انما يلزم لو اعيد في ذلك الوقت لا معه وفي وقت آخر والصواب

فيمكن ان يعاد في ذلك الوقت الثالث لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله لان حكم
الامثال واحد فيما يجوز وفيما لا يجوز وانه مح لاستلزامه عدم الامتياز بين الاثنين
والعقل الصريح حاكم ببطلانه ولقايل ان يقول المح انما يلزم من مجموع فرض وقوعها
مع حصول مثله ولا يلزم من لزوم الشئ لمجموع لزومه لجزء معين منه كالاعادة لا يق
لو امكن اعادة المعدوم لما كان وقوعه في شئ من الازمنة والتقادير محالا لان شان الممكن ان
لا يلزم من فرض وقوعه محال اولا لازم بط لان وقوعه في بعض الازمنة وهو الزمان الذي حصل
فيه وجود مثله مح لانا لا نم الشرطية قوله لان من شان الممكن ذلك قلنا ذلك مطلقا مم فان
الممكن انما لا يلزم من فرض وقوعه مح اذا لم يكن ذلك الفرض مع وجود ما ينافيه ولا مع ما يستلزم
وجود ما ينافيه اما اذا كان معه فلا وفي الحواشي القطبية هذه الوجوه تشعر بان المدعى ان
المعدوم لا يعاد لا المعدوم مع جميع عوارضه وفيها اي في الوجوه الثلثة نظر لانا لا نم ان
الامكان صفة وجودية وما قيل في بيانه مردود كما سيجيء وانه اي ولا نم انه لو امكن عوده
الوقت الذي وجد فيه ابتداء وانما يلزم ذلك لو امكن اعادة كل معدوم وهو مم اذ لا
يلزم من امكان اعادة المعدوم امكان اعادة كل معدوم ولا يتمسك بعدم القائل بالفصل لظهور ضعفه
ولو جعل المدعى فيه امتناع اعادة المعدوم بعينه سقط هذا المنع لان الزمان الذي وجد فيه
ابتداء من مشخصاته سلمناه لكن لا نم لو امكن اعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداء لامكن ان
يعاد مع ذلك الوقت فانه لا يلزم من امكان عود كل منهما وحده امكان عودهما معا و
اليه اشار بقوله ولا نم انه لو امكن عود كل منهما وحده لامكن عودهما معا سلمناه لكن
لم لا يلزم ان يكون مبتدأ من حيث انه معاد وانما يلزم ذلك لو لم يكن في ذلك الوقت معادا
واما اذا كان في ذلك الوقت معادا فلا لان المبتدأ ما يوجد في زمان لا يكون في ذلك الزمان معادا
واما على ما ذكرنا من الصواب فيتق وانما يلزم ذلك لو كان معادا في ذلك الوقت واما الثالث
فلانا لا نم صدق الشرطية المذكورة وانما يصدق لو امكن وجود مثله وهو مم وتقريره

على الوجه المفصل ان يق ان اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فالشرطية مسلمة لكن نفي التالي مم
لانه لا يلزم من عدم الامتياز بالذاتي عدم الامتياز بالعوارض واللواحق وان اراد به
ما يشاركه في الماهية واللوازم والعوارض فلا نسلم انه اراد بقوله لو امكن عوده لامكن
عوده مع مثله انه لو امكن عوده لامكن عوده مع عود مثله او انه لو امكن عوده لامكن عوده
مع ايجاد مثله والشرطية على التقديرين ممنوعة اما على الاول فلانها انما يكون حقة لو كان
عدم مثله مسبوقا بالوجود وهو مم اما على الثاني فلانها انما يكون حقة لو امكن وجود مثله
وهو مم لما ذكر من لزوم عدم الامتياز مع التعدد واحتجوا اي الذاهبون الى امكان العود
بانه لو امتنع فذلك الامتناع ان كان لماهو او لازم لها وجب ان لا يوجد اصلا وان كان
اي ذلك الامتناع لغيره كان هو بحسب ذاته ممكن العود وهو المط وجوابه ان المفروض
امتناع وجوده الثاني ولا يلزم من كون هذا الامتناع اي امتناع وجوده الثاني لماهو او لازمها ان
لا يوجد اصلا بل اللازم ان لا يوجد بالوجود الثاني لا بالوجود المطلق وبعضهم قرر
البرهان على وجه آخر وهو انه لو كان المعدوم قابلا للوجود لكان قابلا للعود والمقدم حق
فالتالي مثله اما الملازمة فبينة اذ العود هو الوجود واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن كذلك
لم يوجد اصلا وضعفه ظ لان العود اخص من الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
قال الامام ناقلا عن الشيخ انه قال من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل و التعصب
يشهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة واليه اشار بقوله وربما جنح المنكرون
اي لاعادة المعدوم بعينه الى دعوى الضرورة اي مالوا اليه حتى لا يحتاجوا الى البرهان وذلك
حق لان من رجع الى فطرته السليمة علم بالضرورة ان تخلل العدم بين شيء واحد بعينه محال
اختلف العقلاء في ان العدم هل يتميز بعض افراده عن البعض الاخر ام لا فذهب بعضهم الى
الاول للزوم التعدد وبعضهم الى الثاني واختار المص المذهب الاول على ما قال والمعدوم فيه تعدد
وامتياز والا لما تميز عدم العلة عن عدم المعلول ولا عدم الشرط عن عدم المشروط ولا عدم

الشرط والعلة عن عدم غيرهما ولا عدم الضد عن المحل عن عدم غيره والتوالي باطلة لان عدم العلة
والشرط يوجب عدم المعلول والمشروط ولا ينعكس اي وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة
وان كان مستلزما له لانه لو كان علة له لتقدم عليه وليس كذلك لان المعلول اذا ارتفع كان العلة
مرتفعة قبل وان كانا في الزمان معا وعدم المشروط لا يوجب عدم الشرط لجواز ان يكون الشرط
اعم المشروط وعدم الخاص لا يوجب عدم العام وعدم غيرهما اي غير العلة والشرط لا يوجب ذلك اي لا
يوجب عدم المعلول والمشروط وعدم الضد عن المحل يصحح حصول الضد الآخر فيه
اي في ذلك المحل فان عدم السواد مثلا عن المحل يصحح ويجوز حصول البياض فيه وعدم غيره اي غير
الضد لا يصحح ذلك وفيه نظر لان هذه التعددات والتميزات انما هو في الذهن لا في الخارج
قال الشيخ في فصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من منطق الشفا العدم المطلق
لا يعلم ولا يخبر عنه بل المضاف الى الملكات اي بل العدم الذي يعلم ويخبر عنه المضاف الى
الملكات وفيه نظر لان هذا القول اخبار عن العدم المطلق فان الاخبار عن العدم المطلق
بعدم الاخبار عنه اخبار عنه وقد قلتم انه لا يخبر عنه وهذا خلف وفي الحواشي القطبية مراد
الشيخ من ذلك انه لا يصير مخبرا عنه في الموجبات دون السوالب اقول هذا اشارة الى الجواب عن
هذا الشك وتقريره ان يق لا نم لزوم ما ذكرتم من الخلف وانما يلزم ذلك لو كانت هذه القضية
موجبة معدولة ليكون معناها الحكم على العدم المطلق بعدم الاخبار عنه وليس كذلك بل هي حكم
بسلب الاخبار عنه والحكم بسلب الاخبار عنه لا يستلزم الحكم بعدم الاخبار عنه اذ السالبة
اعم من الموجبة ومراد الشيخ انه لا يصير محكوما عليه في الموجبات دون السوالب وهذا ما
ذكره المص في بعض تصانيفه ولان الشيء ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره فالعدم المضاف
لا يمكن ان يعلم الا بعد العلم بالعدم المطلق اذ العدم المضاف هو العدم المطلق الذي
اضيف الى الملكة وهذا ابطال لقوله العدم المطلق لا يعلم بل العدم الذي يعلم المضاف الى الملكات
كما ان الاول ابطال لقوله العدم المطلق لا يخبر عنه بل العدم الذي يخبر عنه هو المضاف

الى الملكات كان الاول وتقريره ان يقال لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق معلوما
لكن المقدم حق عندكم فالتالى مثله اما الشرطية فلان العدم المطلق لو لم يكن معلوما لم يكن العدم
المضاف معلوما لان الشئ ما لم يعلم لم يعلم اضافته الى غيره وهذه الشرطية ينعكس بعكس النقيض الى
الشرطية المط التى هى قولنا لو كان العدم المضاف معلوما لكان العدم المطلق معلوما والوجه
الاختصارى فيه ان العدم المطلق جزء من العدم المضاف والعلم بالمركب انما يكون بعد العلم
باجزائه فلا يصح قولك العدم المطلق لا يعلم والعدم المضاف يعلم والجواب عن الاول ان العدم
المطلق يوخذ على وجهين احدهما مدلول هذا اللفظ وحده والثانى مدلوله مع اتصافه بكونه عدما
مطلقا وبالوجه الثانى لا يكون عدما مطلقا لكونه موجودا فى الذهن بمعلوميته باعتبار
اتصافه به واذا كان كذلك فالاخبار عن العدم المطلق الماخوذ بالوجه الثانى بانه لا يخبر عنه
اذا كان ماخوذا بالوجه الاول لا يكون مشتملا على خلف ومنافاة وعن الثانى ان قولنا العدم المطلق
لا يعلم قضية وصفية اى ما صدق عليه العدم المطلق لا يعلم ما دام عدما مطلقا لان
ذات عدم المطلق لا يقتضى عدم المعلومية لزوال ذلك عنه عند وجوده فى الذهن
فان اراد بمعلومية المط على تقدير معلومية المضاف معلوميته على التقدير حال كونه عدما
مطلقا فالشرطية ممنوعة لان العدم المطلق ما دام عدما مطلقا لا يكون مضافا الى
ملكة فلم يكن العدم المطلق ما دام كذلك جزء من المضاف ليلزم العلم به عند العلم بالمضاف
وان اراد به معلوميته على التقدير معلوميته على التقدير فى غير تلك الحال بل حال وجوده فى الذهن
فالشرطية مسلمة لكن لا يلزم من ذلك خلف ولا محال على ما لا يخفى ولما اعتقد المصنف صحة ما
اورده على كلام الشيخ قال بل الصحيح ان لكل واحد من العدم المطلق الذى هو اللاكون
المطلق والعدم الخارجى الذى هو اللاكون فى الخارج والعدم الذهنى الذى هو اللاكون
فى الذهن صورة فى الذهن اذ نحن نتصور كلا منها ونحكم عليها بالصفات الوجودية والعدمية
فيكون لكل واحد منها صورة فى الذهن اذ التصور انما يكون بحصول صورة فان قيل لو كان لكل

ولو

لكل واحد من العدم المط الذى هو اللاكون المطلق اى فى الذهن والخارج والعدم الذهنى الذى
هو اللاكون فى الذهن صورة فى الذهن يلزم ان يكون احد النقيضين عين الاخر اذ الصورة فى الذهن
هو الكون فيه وهو مح قلنا لا بل اللازم ان يكون احد النقيضين عارضا للاخر واستحالته ممنوع
واليه اشار بقوله ويعرض لمفهوم اللاكون فى الذهن سواء كان لاكونا فى الخارج ايضا او لم
يكن ان يكون فى الذهن لا انه نفس الكون فى الذهن لامتناع ان يكون احد النقيضين عين الاخر
واذا كان كذلك فقد يعلم كل واحد من العدمات ويخبر عنه وفيه نظر لان النزاع فيما يصدق عليه
المعدوم المطلق لا فى مفهوم هذا العنوان ولا واسطة بين كون الشئ موجودا وبين كونه معدوما
وبعضهم اثبت بينهما الواسطة وسماها بالحال وعرفها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود
ولا بالعدم قوله صفة يخرج عنها ما ليس بصفة كالذوات وقوله لموجود يخرج صفات المعدوم
وقوله لا يوصف بالوجود يخرج الصفات الثبوتية وقوله ولا بالعدم يخرج الصفات السلبية وفساده
ظ لان العلم بما ذكرنا من المقدمة وهو عدم الواسطة بينهما ضرورى قال الامام لان البديهة
حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون له تحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو الموجود
والثانى هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة بين القسمين الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير
ما ذكرنا فح ربما حصلت الواسطة على ذلك التاويل ويصير البحث لفظيا وذكر
افضل المحققين ان القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت
والمنفى وهم لا يخالفون فى ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفى واسطة لكنهم
يقولون ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات
ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا لا جرم لا يكون موجودة ولا معدومة ومن هاهنا ذهبوا
الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم او يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل ما لا يعلم
الا بتبعية الغير وكل ذات اما موجودة او معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود
ويجوز ان يكون له صفة غير تلك الصفة كصفات الاجناس عند من اثبتها للمعدومات والحق الذى

محتمل عندهم بذلك والحق ان الخلاف في هذه المسئلة راجع الى تفسير هذه الالفاظ البحث الثاني

في المهية ان لكل شي حقيقة هو بها هو فحقيقة الشي ما به الشي هو هو وقد يطلق الحقيقة

والمهية والذات على سبيل الترادف ولما ذكر ان لكل شي حقيقة فذكر ان تلك الحقيقة مغايرة لجميع

ما يلحق ذلك الشي سواء كان لحوقه لحوق لازم او مفارق على ما قال وهي اي الحقيقة مغايرة لجميع

ما عداها اي مغايرة لجميع الصفات اللاحقة لذلك الشي لازمة كانت او مفارقة وعبارته

ليست كما ينبغي اذ كل شي يكون مغايرا لجميع ما عداه ضرورة والمراد ما ذكرنا فالفرسية من حيث

هي فرسية لا واحدة ولا لا واحدة على ان يكون احدهما داخلا في مفهومها او نفس مفهومها

والا لامتنع اتصافها بالاخرى واللازم باطل بل الواحدية صفة مضمومة اليها فيكون الفرسية

معها واحدة وكذا اللاواحدية اذا انضمت اليها كانت معها لا واحدة فالفرسية

من حيث هي فرسية ليست الا الفرسية وان لم تخل عن احدهما وكذا الكلام في سائر المتقا

كالعموم والخصوص والوجود والعدم وغير ذلك والمهية لا بشرط شي اي المهية من حيث هي هي

اعني الكلي الطبيعي موجودة في الخارج لانها جزء من مشخصاتها الموجودة في الخارج و

بشرط لا شي اي بشرط ان لا يكون معه شي من التعينات والتشخصات الخارجية لا وجود

لها في الخارج لان للوجود في الخارج لحقه التعين فلا يكون مجردا بل وجودها انما يكون

في الذهن فقط والتعينات الذهنية لا ينافي التجرد الخارجي والفاعل لا تاثير له في المهية و

هذا هو المراد من قولهم المهية ليست مجعولة بجعل جاعل واحتج عليه المص بقوله لان الانسانية

لو كانت بجعل جاعل لزم من الشك في وجوده الشك في كون الانسانية انسانية كما لزم

من الشك في موجد المهية الشك في وجودها والتالي باطل لانا لا نشك في كون الانسانية

انسانية مع شك في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير كون الانسانية بجعل جاعل

الشك في صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك في وجوده لا الشك في كون الانسانية

انسانية بل تاثيره اي تاثير الفاعل في وجودها فقط ولهذا يلزم من الشك في موجد المهية

الشك في وجودها وفيه نظر لان الوجود من الاعتبارات العقلية وهي لا يحتاج الى الفاعل

يؤثر فيها في الخارج قال الامام في المباحث المشرقية وفي هذا الكلام اشكال لان الانسانية

كما ان لها حقيقة فكذلك للوجود حقيقة فان امتنع ان يكون الانسانية في كونها انسانية مجعولة

امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فاذن لا يكون حقيقة الانسانية مجعولة

ولا وجودها مجعولا فالانسان غير مجعول اصلا فان قيل المجعول ضم الوجود الى

الانسانية فهو ايضا مغالطة لان ذلك الضم اليه له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة

كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة وفيه نظر وذهب بعضهم الى ان البسيط غير مجعول

محتجا بانه لو كان كذلك اي لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المحوج الى السبب

هو الامكان كما سيجي وهو اي الامكان لا بد ان يقوم به على تقدير كونه ممكنا لكونه

صفة وح ان قام به قبل الوجود لكان كيفية لنسبة الوجود الى المهية متقدمة عليها

وهو باطل لتاخر كيفية النسبة عن النسبة المتاخرة عن المهية وفي الحواشي القطبية فيه نظر

لان المراد من الامكان هنا كون المهية بحاله لا يستحق الوجود ولا العدم من ذاتها وهو مغاير

للامكان الذي هو كيفية لنسبة المحمول الى الموضوع في الحكم العقلي وان قام به بعد الوجود

كان امكان الشي متاخرا عن وجوده وهو باطل لانه ح قبل وجوده يكون اما واجبا لذاته

او ممتنعا لذاته واياما كان يلزم الانقلاب وفي الحواشي القطبية هذا لا اختصاص

له بالبسيط لجريانه في المركب ايضا ويلزم منه ان لا يكون شي ما ممكنا وجوابه منع الحصر

اي لا نم ان البسيط لو كان ممكنا لقام امكانه قبل الوجود او بعده لجواز ان لا يقوم

به اصلا على ان يكون صفة عدمية على ما قال لجواز ان يكون صفة عدمية فلا يفتقر الى محل

يقوم به وفي الحواشي القطبية هذا الجواب لا يصح على مذهب الحكماء اقول لان الامكان

عندهم صفة وجودية وذكر بعض حكماء الزمان ان الجواب الصحيح على مذهبهم ان يق

ان اردتم بالامكان الامكان الاستعدادي فنختار قيامه بالبسيط قبل وجوده وان

اردتم بها الامكان الخاص الذى هو كيفية النسبة فنختار قيامه بالبسيط بعد وجوده وهو ليس
ببعيد لان الامكان الاستعدادى للشى لا يقوم بذلك الشى على مذهبهم بل بمادته سواء
كان ذلك الشى فى المادة كالصورة والاعراض او مع المادة كالنفوس الانسانية على ان
الامكان الاستعدادى امر وجودى بالاتفاق فكيف يجوز ان يقوم بمحل قبل وجوده بل
الصحيح ان يق ان اردتم بالامكان كيفية نسبة الوجود الى الماهية فى الحكم العقلى فهو معنى
سلبى او اضافى يحصل فى العقل من انتساب الوجود الى الماهية فى الحكم فلا يحتاج الى
المحل سوى العقل وان اردتم به كون الماهية بحاله لا يستحق الوجود ولا العدم لذاته
فنختار ان قيامه بالماهية قبل دخولها فى الوجود الخارجى اذ هو بهذا المعنى متقدم على الوجود
وعلى الاضافة العارضة لهما فى الذهن واما الامكان الاستعدادى فلا دخل له فى
الاحتياج الى السبب والا لكان العقول مستغنية عن السبب واحتج من زعم
انه اى ان البسيط مجعول بما تقريره هكذا لو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا
واذا كان كذلك يلزم نفى المجعولية بالكلية واللازم بط اما الملازمة الاولى فلان المركب مركب
من البسايط وكل ما كان كذلك كان تحققه عند تحقق تلك البسايط واجبا فاذن تحقق المركب واجب
عند تحقق بسائطه لكن تلك البسايط واجبة التحقق لا تشكلم على تقدير كونها غير مجعولة فيلزم
ان يكون تحقق تلك الماهية المركبة واجبا فلم يكن مجعولة واما الملازمة الثانية فلان الماهيات
منحصرة فى البسايط والمركبات فاذا لم يكن شى منهما مجعولا يلزم نفى المجعولية البتة واما ان
اللازم بط فلعدم نفى المجعولية بالكلية وفاقا والى ما اشار بقوله واحتج من زعم انه مجعول بان المركب
مركب من البسايط فلو لم يكن البسيط مجعولا لم يكن المركب مجعولا ضرورة وجوب
تحقق المركب عند تحقق البسايط وذلك يوجب نفى المجعولية بالكلية وهو استدلال
ردى لانه ان اراد ان كل ما كان كذلك كان تحققه عند تحقق تلك البسايط واجبا لذاته فذلك
مم كيف ولو كان كذلك لما توقف وجوب تحققه على تحقق بسائطه بل لم يمكن ان يكون له بسيط وان اراد

انه كان تحققه عند تحقق تلك البسايط واجبا نظرا الى غيره لا الى ذاته فاللازم منه وجوب
تحقق تلك الماهية المركبة لا لذاته بل لغيره عند كون تلك البسايط غير مجعولة وهذا مؤكد لكون
ذلك المركب مجعولا لا انه ينافيه وقد قرر بعض الناظرين فى هذا الكتاب بوجه آخر وهو ان يق
لو لم يكن البسايط مجعولة لم يكن المركب مجعولا اذ لو كان المركب مجعولا مع عدم مجعولية البسايط
يلزم تحقق المركب دون البسايط وهو بط لوجوب تحقق البسايط عند تحقق المركب وذلك لانه
اذا لم يكن البسايط مجعولة لم يكن موجودة والا لزم تعدد الواجب وكونه جزءا من المركب لان
الموجود الذى لا يكون من تاثير الفاعل منحصر فى الواجب وهو مح وهذا التقرير مع انه يقتضى
ان يكون بدل قوله ضرورة وجوب تحقق المركب عند تحقق البسايط قوله ضرورة وجوب تحقق
البسايط عند تحقق المركب مردود لانا لا نم انه اذا لم يكن البسايط مجعولة لم يكن موجودة
لجواز ان يكون الماهيات البسيطة من حيث هى هى غير مجعولة ووجوداتها مجعولة وح لم يلزم تعدد
الواجب فان قيل المراد من كون البسايط مجعولة ان وجوداتها مجعولة قلنا على هذا ايضا هذه المقدمة
ممنوعة لانا لا نم انه اذا لم يكن وجود البسايط مجعولا لم يكن موجودة لجواز ان يكون وجودها
من ذاتها ولم يلزم ايضا تعدد الواجب لجواز ان يكون ماهياتها مجعولة وفيه نظر لجواز ان يكون
المركب مجعولا اح اى على تقدير ان لا يكون البسيط مجعولا بان يكون حصول وجوده لماهيته
او انضمام البسايط بعضها الى البعض مجعولا وتوجيهه ان يق ان اردتم بنفى المجعولية بالكلية
نفى مجعولية الماهيات بسيطة ومركبة فالشرطية وهى ان البسايط لو لم يكن مجعولة لم يكن
شى من الماهيات البسيطة والمركبة مجعولا مسلمة لكن نفى التالى مم كيف وهذا هو الذى ذهب
اليه الحكماء والمعتزلة وان اردتم به نفى مجعولية الماهية والوجود وغير ذلك اى عدم تاثير الفاعل
فى شى ما اصلا وجودا كان او ماهية او غير ذلك فالشرطية ممنوعة لجواز ان لا يكون ماهية المركبة مجعولة
على تقدير عدم مجعولية البسايط ويكون حصول وجوده لماهيته مجعولا او انضمام البسايط
بعضها الى بعض مجعولا هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام واذا عرفته فلا يخفى عليك عدم

وروده ما في الحواشي القطبية من ان هذا الامر دخل له في الجواب لان النزاع ليس فيه والحقيقة
التي يلتئم منها امور فان تحققها بعد تحقق الامور وارتفاعها بعد ارتفاع واحد منها ذهنا و
ذهنا اذ يكفي في ارتفاع المجموع ارتفاع واحد من اجزائه وهذا بخلاف التحقق فانه انما يكون
بعد تحقق جميع اجزائه وفي الحواشي القطبية في ان تحققها بعد تحقق جزئها الصوري لا بعد
والحق ان معية الزمانية لا ينافي التقدم والتاخر الذاتي والجزء المفتقر يستغني عن سبب
جديد لان تحقق الماهية المركبة لما كان متاخرا عن تحقق اجزائها فمتى تحققت كانت تلك الاجزاء
متحققة قبلها وما كان متحققا استحال عند تحققه احتياجه الى سبب جديد يحققه وقال الا
ان عتبر في الوجود العيني يقال له اي لما له هذا الاستغناء او للموجود العيني على ما في الحواشي
القطبية الغني عن السبب وسبب التسمية به ظ وان عتبر في الوجود الذهني يقال
له اي لما له هذا الاستغناء او للموجود الذهني على ما في الحواشي القطبية البين الثبوت
اذ المراد من البين ما لا ينفك الشيء عنه في الذهن والجزء كذلك والاستغناء عن السبب
اعم من الجزء اي من كون الشيء جزءا هو الحصول على نعت التقدم او جزئية الشيء
للماهية هي حصوله معها مع نعت التقدم وفي الحواشي القطبية وفيه تعسف والاولى
اي الاستغناء عن السبب الجديد مطلق الحصول اذ الاستغناء عن السبب الجديد
بالنسبة الى الماهية الخارجية هو الحصول معها كما انه بالنسبة الى الماهية الذهنية هو عدم
الانفكاك عنها وفي الحواشي القطبية وفي جعله مطلق الحصول تعسف ايضا ومطلق الحصول
اعم من الحصول المتقدم اذ المتقدم يستلزم مطلق الحصول دون العكس فان معلول الماهية
حاصل معها غير متقدم عليها وكذا كون الشيء بينا اعم من كون الشيء جزءا ذهنيا
فان اللازم البين بالتفسير الاخص بين الثبوت وليس جزءا ذهنيا وفي الحواشي القطبية
لو قال الجزء مستغن عن السبب في الذهني ليس بينا اي غير منفك عنها في الذهن والخارج غنيا
اي عن السبب والجزء الذهني اخص من البين اذ ليس كل بين جزءا ذهنيا وكل الخارجي عن

الغني

الغني اذ ليس كل غني جزءا خارجيا لكان اولى من ارتكاب هذه التعسفات وعلم منه انه لا يلزم
من كون الشيء غنيا عن السبب الجديد وكونه بين الثبوت كونه جزءا لان كل واحد من
ذينك المفهومين اعم من الجزء والعام لا يستلزم الخاص والماهية المركبة لا بد ان يكون
لبعض اجزائها افتقار الى الباقي ويمتنع ان يكون لكل منها افتقار الى اخر اما الاول فلانه
اذا لم يكن لبعض افتقار الى الباقي لكان كل واحد غنيا عن الاخر ولو كان كذلك لامتنع ان
يحصل منها ماهية مركبة لها وحدة حقيقية اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانا
نعلم بالضرورة الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منها حقيقة لها وحدة حقيقية
وذلك انما هو للاستغناء واليه اشار بقوله والا لامتنع التركيب فان الحجر الموضوع
بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة وفيه نظر لانتقاضه بما جوزوا من تركب
الماهية من امرين متساويين في الرتبة ايضا ولان اثبات المطالب الكلية بالامثلة الجزئية
غير سديد على انا لو فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء اخر وهما مستغنيان عن سائر
الاجزاء وهي عنهما لوجب ان يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية لافتقار بعض الاجزاء
ويمكن الجواب عنه بعد التنزل عن الالتزام بان الباقي محلى بالالف واللام فيفيد العموم
فيجب ان يكون من افتقار البعض الى الاجزاء الباقي كلها وفيه نظر ولئن قال الكبرى فيما
ذكرتم منقوضة بصور ثلثة احدها تكون العشرة من الاحاد وثانيها تكون المعجون من
الادوية التي يتركب منها وثالثها تكون العسكر من الاشخاص لاستغناء الاجزاء فيها
بعضها عن بعض قلنا لا نم ذلك في شيء من الصور المذكورة اذ الهيئة الاجتماعية
التي هي الجزء الصوري محتاجة في كل واحدة من الصور الى الاجزاء المادية وان كانت
الاجزاء المادية بعضها مستغنية عن البعض وعن الجزء الصوري والى السؤال
مع الجواب عنه اشار بقوله ولا ينتقض ذلك بتكون العشرة من الاحاد والمعجون من الادوية
والعسكر من الاشخاص لان الهيئة الاجتماعية التي في كل واحد منها مفتقرة الى الباقي

ولقايل ان يقول الهيئة الاجتماعية فيما ذكره من المثال البيان الكبرى مفتقرة ايضا الى الاجزاء

المادية فلا يصح تصحيح الكبرى به لانا نقول لا يلزم من افتقار الهيئة الاجتماعية فيه افتقار الجزء

الصورى حتى لا يصح وانما يلزم لو كان تلك الهيئة الاجتماعية هى الجزء وليس كذلك لان

ذلك انما يكون فى الماهية التى لا يتميز بعض اجزائها عن البعض كالمعجون لانا نقول اذا كان

كذلك لم يكن جوابكم عن الانتقاض بالعشرة والعسكر صحيحا واما الثانى فلانه لو افتقر

كل واحد من الاجزاء الى الآخر لافتقر كل واحد الى نفسه لان المفتقر الى المفتقر الى الشى مفتقر الى

ذلك الشى وهو الدور المح واليه اشار بقوله ولا يمكن ان يحتاج كل واحد منها اى

من اجزاء الماهية الى الآخر والا لاحتاج الى نفسه لما ذكرنا لا يقال لا نم ذلك لجواز ان يكون

جهة الاحتياج مختلفة لان الكلام فيما يكون جهة الاحتياج فيه متحدة اذ المح ذلك

واما الذى جهة الاحتياج فيه مختلفة فيلزم المط لصحة افتقار البعض الى الباقى على جهة

غير مستلزم المح واجزاء الماهية قد يكون بحيث يتميز وجود بعضها عن البعض

فى الخارج على معنى ان يكون لكل واحد منها وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا

بطل الآخر هكذا ذكره المص فى شرح الملخص كالنفس والبدن اللذين هما جزان للانسان

فان لكل واحد منهما وجودا مستقلا متميزا عن الآخر ولهذا يبقى النفس بعد فناء البدن

وفيه نظر وقد يكون بحيث لا يتميز ذلك اى وجود بعضها عن البعض الا فى الذهن

كالسواد فان وجود جنسه لا يتميز عن وجود فصله فى الخارج بل فى الذهن فقط

والا اى ولو تميز وجود جنسه وهو اللون عن فصله وهو القابض للبصر فان لم يكن

شى منهما محسوسا بانفراده فعند الاجتماع ان لم يحدث هيئة محسوسة

لم يكن السواد محسوسا ضرورة فلم يكن السواد سوادا الا انا لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة

المحسوسة هف وان حدثت اى هيئة محسوسة عند اجتماعهما فتلك الهيئة معلولة

لاجتماعهما اى يكون الاجتماع الحاصل بينهما علة لاحداث تلك الهيئة وفى الحواشى

القطبية وفيه نظر لان غاية ما يشار ان هذه الهيئة توجد مع الاجتماع ولا يلزم من وجود

شى مع آخر ان يكون الآخر علة لذلك الشى واقول الاظهر انه يريد بالمعلول الموقوف وبالعلة

الموقوف عليه ولا شك ان الهيئة الاجتماعية موقوفة عليه لانه يريد بالعلة الموجد

وبالمعلول الموجد على ما يدل عليه قوله بل فى قابله وفاعله ولو سلم فلا نم ان الهيئة

موقوفة على الاجتماع اذ لا يلزم من امتناع تحقق شى بدون آخر توقفه عليه توقف

تاخر فانه يمتنع تحقق العلة بدون المعلول مع امتناع توقفه عليه ذلك التوقف

فيكون اى تلك الهيئة الحادثة خارجة عنهما ضرورة وجوب خروج المعلول عن ماهية العلة

عارضة لهما وفى الحواشى القطبية فى كونها عارضة لهما نظر بل هو تم بالحقيقة اذ

لو سلم هذا لم يصح ان يكون الهيئة هى المجموع فلا يكون التركيب فى السواد بل فى قابله

وفاعله لان الاجزاء المجتمعة قابلة للهيئة المحسوسة باعتبار وفاعلة لها باعتبار وانما لا يكون

التركيب فى نفس السواد لانا لا نعنى بالسواد الا تلك الهيئة المحسوسة والتركيب

ما وقع فيها هف ولقايل ان يقول لا نم ان التركيب فى فاعل السواد لان فاعل الهيئة هو الاجتماع

الحاصل بينهما ولا تركيب فى الاجتماع اصلا لا يقال نحن نقول لو حصلت عند الاجتماع هيئة

محسوسة كانت تلك الهيئة زائدة عليهما عارضة لهما فلم يكونا مقومين لها هف لانا لا نم

ذلك بل الهيئة الحادثة هى المجموع الحاصل منهما فهو السواد بعينه والذى يدل على عدم محسوسية

شى منهما عند الانفراد هو ان اللونية المطلقة لا يدخل فى الوجود الا بعد تقييدها بالقابضية لهما

او بغيرها من الفصول فالانفكاك بينهما انما يكون قبل الدخول فى الوجود والشى قبل

الدخول فى الوجود لا يكون محسوسا بالبداهة وان كان احدهما فقط محسوسا كان الاحساس بالسواد

احساسا باللونية المطلقة ان كان الاحد اللونية المطلقة او بقابضية البصر ان كان

ذلك الاحد قابضية البصر فيكون طبيعة النوع هى طبيعة الجنس او طبيعة الفصل وهو مح وفيه

نظر لجواز ان يكون احدهما فقط محسوسا عند الانفراد ويحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة

اخرى فلا يكون الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او بفصله والصواب ان بقي وان كان
احدهما محسوسا فعند الاجتماع ان حصلت هيئة اخرى محسوسة كان الاحساس بالسواد
احساسا بمحسوسين وان لم يحصل كان المحسوس هو جنسه او فصله فلم يكن السواد محسوسا
لا يقال لم لا يجوز ان يحدث عند الاجتماع هيئة محسوسة ولا يبقى الجزء المحسوس محسوسا
عنده فلم يكن الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين لان ذلك بالحقيقة راجع الى القسم
الاول لحدوث الهيئة المحسوسة عن امرين غير محسوسين **وان كان كل منهما محسوسا كان**
احساسا بالسواد احساسا بمحسوسين لا بهيئة واحدة محسوسة هف وهو ممنوع لجواز
ان يصير المحسوسان بالتركيب محسوسا واحدا ولئن سلمنا انه يكون احساسا بمحسوسين
لكن لم قلم انه ليس كذلك لجواز ان يكون محسوسان لا يتميز الحس بينهما فيحس بينهما محسوسا واحدا
لا يقال يمكن دفع الاول بان بقي اذا كان كل واحد منهما محسوسا عند الانفراد فعند الاجتماع
والتركيب ان بقيا محسوسين كان الاحساس بالسواد احساسا بمحسوسين والا فان بقي
احدهما محسوسا دون الاخر كان الاحساس بالسواد احساسا بجنسه او بفصله وان لم يبق شيء
منهما محسوسا لم يكن السواد محسوسا لامتناع ان يكون المركب محسوسا بدون ان يكون شيء
من اجزائه محسوسا ضرورة لانا نقول يجوز ان لا يكون شيء من اجزاء المركب محسوسا على الاستقلال
والانفراد ويكون المجموع المركب منهما محسوسا فلم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل **فثبت ان جنس السواد**
لا يتميز وجوده عن فصله الا في الذهن فقط على معنى ان السواد اذا حصل في الذهن فصل
العقل الى موجودين احدهما الجنس والثاني الفصل فان المتكفل به العقل فانه يعمل ان هناك نوعا
وجنسا وفصلا وان كلا منهما موجود والحس لا يفرق بين وجوديهما وتحقيقه ان اللونية من حيث
هي لونية مخالفة لقابضية البصر من حيث هي قابضية البصر فاذن هما متغايرتان اذ لو لا ذلك لاستحال
ان يتميز احدهما عن الاخرى في الذهن لان الذهن لو حكم بالمغايرة بين امرين وبتركب هيئة منهما
فيما لا مغايرة بينهما ولا تركيب فيه كان ذلك جهلا واليه الاشارة بقوله **وذلك** اي التميز بين وجوديهما

في الذهن **يستدعي الامتياز في الخارج بين ماهيتيهما والا لكان حكم الذهن بالتركيب فيما لا تركيب**
فيه خطا فاذن هما متمايزان في الوجودين وفي الحواشي القطبية والاصوب هما متمايزان في الذهن و
الخارج لان جنس السواد ليس متميزا عن فصله في الوجود الخارجي بل في الوجود الذهني فقط وفيه نظر لان
قوله في الوجودين غير مشعر بهذا التقييد بقوله **بحسب الماهية** فلم يكن اصوب بل مثله **اما بحسب الوجود**
فالامتياز ليس الا في الذهن فقط اي هما بحسب الوجود الخارجي متحدتان الوجود متغايرتا الماهية
وبحسب الوجود الذهني متغايرتا الماهية والوجود وينبغي ان نعلم ان هذا على تقدير صحة ما يدل على ان
الجزء الجنسي لا يتميز وجوده عن الفصل في الخارج بل التميز انما هو في الذهن على معنى ان الحس لا
يميز بينهما في الوجود بل المتكفل بذلك هو العقل وهذا غير مقابل للقسم الاول لجواز ان يكون لكل
واحد وجود مستقل بحيث يجوز ان يبقى احدهما اذا بطل الاخر ولا يفرق الحس بينهما في الوجود
الخارجي فاعرفه **وفيه نظر لانا لا نعلم ان التركيب يكون في مثل السواد وفاعله لا فيه ان لم يكن شيء**
منهما محسوسا بانفراده وعند الاجتماع يحصل هيئة محسوسة وانما يلزم ذلك ان لو كانت
تلك الهيئة عارضة لهما وهو ممنوع لانا انما لجاز ذلك **لو لم يكن تلك الهيئة هي المجموع الحاصل** منهما
وهو ممنوع واذا كانت تلك الهيئة هي المجموع الحاصل منهما كان التركيب في السواد نفسه لانا لا نعني بالسواد
الا تلك الهيئة **وجزء الماهية** اي اللغوي وهو ما يتركب عنه الشيء **ان اخذ بشرط ان لا يكون معه**
زيادة مشخصة اي يوخذ بشرط لا شيء **كان جزءا** اي الاصطلاحي **وكان مادة ان كان جنسا**
اي مادة في الخارج ان كان جنسا في الذهن وذلك على تقدير اخذ الحيوان مثلا لا بشرط شيء **وصورة ان**
كان فصلا اي وصورة في الخارج ان كان فصلا في الذهن وذلك على تقدير اخذ الناطق لا بشرط شيء
ح لا يكون محمولا فان قيل قولهم المادة موجودة في الخارج مع قولهم الماهية بشرط لا شيء غير موجودة
في الخارج مما يتناقضان لان المادة ماخوذة بشرط لا شيء قلنا الاخذ بشرط لا شيء قد يراد به تجرد
الماهية عن اللواحق الخارجية وتقييدها بقيد العموم وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج ضرورة
ان الموجود في الخارج تلحقه التشخص وقد يراد به كون احد الاثنين خارجا عن الاخر مباينا له والمراد

بقولهم الماخوذة بشرط لا شئ هذا المعنى فانا اذا اعتبرنا الجنس والفصل ذاتين متباينين لا يوجدان بحمل
واحد كان الجنس بهذا الاعتبار مادة والفصل صورة فاذن لا تناقض بين الكلامين فاعرفه وينبغي
ان يحمل قوله بشرط ان لا يكون معه زيادة مشخصة على ان الحيوان مثلا يوخذ بشرط ان لا يكون ناطقا على
معنى ان يكون جسما حساسا متحركا بالارادة فقط من غير ان يحتمل اشتماله على الناطق وما يحمله على غير هذا
المعنى وان اضيف اليه وصف آخر لكان خارجا عن مفهوم الحيوانية عارضا لها ليصح هكذا ينبغي
ان يفهم هذا الموضع وان اخذ من حيث هو هو من غير التفات الى ان يكون معه شئ
وفي بعض النسخ زيادة او لا يكون كان محمولا وجنسا ان كان مشتركا فيه وفصلا ان كان مختصا
لا يقال لو جاز حمل الجزء اى الماخوذ لا بشرط شئ على الكل فاذا قلنا الانسان حيوان فان كان
(اى ما يصدق عليه الجزء وان لم يوخذ من حيث انه جزء شئ)
المراد انهما متحدان في المفهوم كان كاذبا ضرورة مغايرة مفهوم الكل لمفهوم الجزء وان كان المراد
ان الانسان موصوف بالحيوانية كان كاذبا ايضا لان الجزء متقدم ولا شئ من الصفة
بمتقدم فلا شئ من الجزء بصفة وان كان المراد امرا ثالثا فبينوه حتى ينظر في صحته وفساده لانا نقول بل
المراد ان ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان ولا استحالة في صدق المفهومات المتغايرة على
شئ واحد او ان الشئ الذي يقال له الانسان فهو بعينه يقال له الحيوان لا ان المراد انهما متحدان
(اى لنا التعبير بكل واحد من العبارتين مح)
في الوجود على ما قاله المص رحمه الله اذ ليس ذلك معنى الحمل والوضع على ما هو المتعارف بل صحة
الحمل والوضع انما يقتضى ذلك قالوا لان الموضوع والمحمول ان اتحدا من جميع الوجوه كان الحمل
عديم الفائدة وان تغايرا من جميع الوجوه لم يصدق على احدهما انه هو الاخر فلا بد من الاتحاد
في الذات والوجود والتغاير في الصفات والاعتبار ولما ذكر ان المراد اتحادهما في الوجود و
كان في هذا الكلام دقة وغموض فانه كيف يمكن ان يكون للماهيتين وجود واحد اشار الى
كيفيته ذلك بقوله لان الحيوان المطلق لا يدخل في الوجود الا بعد تقيده بقيد فانه ما لم
يصر ناطقا او صاهلا او غيرهما من الفصول لا يمكن دخوله في الوجود ومن منع ذلك فقد
كابر عقله فاذن الوجود لا يعرض الا للحيوان المركب اى المقيد باحدى الفصول فالحيوان الناطق

وان كان مركبا بحسب الماهية لكن وجوده بعينه هو وجود الحيوان فظهر ان الانسان مع مغايرته
للحيوان كيف يمكن اتحادهما في الوجود وينبغي ان يعلم ان هذا غير مختص بحمل الجزء على الكل بل الامر كذلك في
جميع المحمولات ذاتيا كان المحمول او عرضيا ويفرق بينهما بدخول مبدأ المحمول في الموضوع وخروجه عنه
فاعلم ذلك واعترض الامام عليه اى على اتحاد الجزء والكل في الوجود بان الجزء من حيث انه جزء
له وجود مغاير لوجود المركب لتقدمه عليه فلو حصل له مع المركب وجود آخر كان له اى للجزء
وجودان وانه مح ففي الحواشي القطبية هذا اى حصول وجود آخر للجزء مع المركب ليس كلامهم فلو قال
بدله فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء كان له وجودان لكان اولى اقول وتقريره على هذا ان يقال للجزء
من حيث انه جزء وجود مغاير لوجود المركب فلو كان وجود المركب هو وجود الجزء فلا يخ من ان يكون
هذا الوجود هو الوجود الذي به يتقدم الجزء على الكل او غيره والاول مح لامتناع كون
المتقدم عين المتاخر فتعين الثاني فيلزم ان يكون للجزء وجودان احدهما السابق والآخر اللاحق
وانه مح واذا عرفت ان الاتحاد في الوجود غير مختص بالمحمول الذاتي بل هو واجب ايض في المحمول
العرضي فيمكن ايراد ذلك عليه ايض بان يق المحمول اذا كان خارجا عن الموضوع عارضا اياه يكون
صفة له والصفة متاخرة بالوجود عن الموصوف فلو كان وجود الموضوع هو وجود المحمول في الخارج
لكان له وجودان وانه مح والمص استشكل السؤال واستصعب الجواب عنه على ما قال والله سؤال
مشكل والجواب عنه صعب واقول الجواب عنه ليس بصعب لان الجزء الخارجي للشئ له وجود متقدم
عليه في الخارج وليس وجوده في الخارج هو وجود جزئيته فيه عندهم لان ذلك في الاجزاء المحمولة
والجزء الذهني للشئ كالجنس او الفصل له وجود متقدم عليه في الذهن فوجوده الخارجي
لا وجوده الذهني هو وجود الذهني فلا يلزم ان يكون له وجودان في الخارج بل غاية ما لزم ان يكون
له وجودان احدهما في الذهن والآخر في الخارج وهو غير منكر وفي الحواشي القطبية ان اراد
بالمغايرة ان وجود الجزء مغاير وجود الكل من حيث الذات فهو مم لاتحادهما عندهم وان
اراد به انه يغايره من حيث الاعتبار فهو مم لان العقل لاحظ هذا الوجود مرة من حيث كونه

الجزء ومرة من حيث كونه للكل فصار هذا الوجود وان كان واحدا بملاحظة العقل وجودين ثم حكم
على احدهما بانه متقدم على الاخر وعلى هذا لا يلزم وجودان للجزء وهذا الجواب لا يصح لان كلامهم مشعر
بتغاير وجوديهما بحسب الذات حيث قالوا الجزء مستغن عن السبب عند تحقق الكل دون الكل
واجزاء الماهية واعلم ان المراد بالماهيات التي يعتبر اجزائها ليس هو الماهيات الحقيقية اعني الماهيات
الموجودة في الخارج بل اعم من تلك الماهيات او الماهيات التي يعتبرها العقل مركبة من الامور على ما يظهر
بالاعتبار **ان كان بعضها اعم من بعض يسمى متداخلة والا فمتباينة** ولا نريد بالمتباينة المتباينة
الاصطلاحية بل نريد بها ما لا يكون اجزائها متداخلة فلا يتوجه ما قيل لا يلزم من عدم العموم
التباين لجواز تركب ماهية من امرين متساويين نعم انه قد ترك ذكر هذا القسم لانه لا يوجد له مثال
في الوجود بل هو احتمال يذكره ويمكن للعقل اعتبار ماهية بهذه الصفة **والمتداخلة ان كان بعضها
اعم من الاخر مطلقا فان كان العام متقوما بالخاص موصوفا به** اي ويكون العام جاريا مجرى الموصوف
والخاص جاريا مجرى الصفة فهو **كالحيوان الناطق فانه** اي الحيوان **متقوم بالناطق لكونه جنسا له**
والجنس انما يتقوم ويتحصل بالفصل كما ان المادة انما يتقوم ويتحصل بالصورة وفي قوله لكونه جنسا
له مواخذة لعدم كون الجنس جنسا للفصل لعدم دخوله فيه والامر فيه هين لظهور المراد **ومتصف به**
اي بالناطق لكون الناطق محمولا عليه فيكون جاريا مجرى الصفة لا انه صفة له بالحقيقة والا لتاخر
عنه مع تقدمه عليه لكونه محصلا اياه **وان لم يكن** اي العام **موصوفا به** اي بالخاص مع كونه متقوما
به فهو **كالموجود والمقول على المقولات العشر** اي كالموجود في مثل قولنا الجوهر الموجود والكم
الموجود الى غير ذلك ليصدق على الموجود انه جزء ماهية فان الموجود متقوم بها لكونه عارضا اياها
والعارض متقوم بالمعروض وغير متصف بها بل الامر بالعكس **وان كان الخاص كالكاتب
متقوما بالعام كالانسان** اي في قولنا الانسان الكاتب حتى يحصل ماهية مركبة وهذا هو المراد
من قوله فهو **كالنوع الاخير المقوم لخواصه التي لا توجد الا فيه** فان كل واحد من الخواص المطلقة
اخص من النوع ومتقوم به ضرورة ان النوع يتقوم به الخاصة المطلقة لعدم وجودها الا فيه

فيه **وان كان كل منهما اعم من الاخر من وجه كالحيوان الابيض** فان كل واحد منهما يوجد بدون
الاخر ويوجدان معا وكل امرين شانهما ذلك فبينهما عموم وخصوص من وجه **واما المتباينة وهي**
الاجزاء التي لا يكون بينهما عموم وخصوص اصلا **فهي كتركب الشيء اما بعلته الفاعلية كالعطاء فانه**
اسم لعطية مقرونة بالفاعل اي حاصلة منه او اسم لفائدة باعتبار الفاعل على ما هو في الحواشي القطبية
او بالصورية كالافطس اذا جعلناه اسما للانف الذي فيه التقعير فان التقعير كالصورة
الحالة في الانف وفي الخط هو تجوز لان الافطس اذا جعل اسما للانف الذي فيه تقعير فلا يكون قد ركب
الشيء بعلته الصورية لان الشيء هنا هو الانف المقعر وهو لم يركب مع الشيء والمركب
هو العلة المادية فيكون قد اطلق الشيء واراد به جزءه اقول الامر كذلك فالصواب كالانف الا
اذا جعلنا الافطس اسما للتقعير الذي فيه فانه ح يكون مركبا من الشيء الذي هو الانف ومن
علته الصورية التي هي التقعير الذي فيه وح يكون ذلك مثالا للقابلية ايضا على ما قال المص
او بالقابلية اذا جعلناه اي اذا جعلنا الافطس اي في قولك الانف الافطس ليصح **اسما
للتقعير الذي هو في الانف** وفي بعض النسخ للانف فانه ح يكون مركبا من الشيء الذي
هو التقعير ومن قابله الذي هو الانف **او بالغاية كالخاتم فانه اسم** لحلقة يتزين بها مقرونة
بما هو غاية لها وهو التزين بها في الاصبع **واما بمعلولاته كالخالق والرازق** وكذا جميع
المشتقات فانهما اسمان للفاعل باعتبار المخلوق المرزوق والرزق والخلق معلولان له
لحصولهما منه **او بما لا يكون علة ولا معلولا لانه اما يكون حقيقيا او اضافيا او ممتزجا**
والاول اما ان يكون كلها متشابهة اي غير مختلفة **كالعدد المركب من الاحاد**
وفي الحكم فيه نظر لانه انما يصح لو لم يعتبر جزء الصوري اقول والاشبه عدم اعتبار
الجزء الصوري في العدد اذ لا يحصل هناك عند اجتماع الوحدات شيء غير الاجتماع
ولذلك قيل الحاصل فيه هو شيء مع شيء فقط بخلاف البيت الحاصل من اجتماع
الجدران والسقف اذ يحصل هناك مع الاجتماع هيئة متعلقة بالاجتماع والمزج

الحاصل من اجتماع الاسطقسات ان يحصل هناك بعد الاجتماع شي آخر هو مبدا فعل او استعداد
ما واذا كان كذلك فلم يكن كلام المص عند التحقيق منظورا فيه وينبغي ان يعلم ان الاعتبار الخاص
الذي يستند اليه الخواص اللازمة كالصم والمنطقية وغيرهما ليس زايدا على نفس الاحاد التي
مبلغ جملتها العدد واطلاق لفظ الصورة عليه بالمجاز **او مختلفة اما معقولة كتركب**
الجسم من الهيولي والصورة وفيه نظر لانه تركيب بما هو علة ومعلول فالاولى في المثال
العدالة لتركبها من الحكمة والعفة والشجاعة **او محسوسة كتركب الخلقة من اللون والشكل**
وفيه نظر لان الشكل امر اضافي لاعتبار النسبة فيه فالاولى في مثاله البلقة لتركبها من السواد
والبياض اقول وفيه بحث لان الشكل يعني يتفسر بين احدهما ما يحيط به حد او حدود
كالمثلث والمربع وغيرهما وهو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه
مساو لشكل آخر او غير مساو له او نصفه او ثلثه ويعنون بذلك مقدارا مشكلا وهو بهذا
المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به حد او اكثر اما ان يكون سطحا او جسما وثانيهما الهيئة
الحاصلة من وجود الحد والمحدود على نسبة ما كالتثليث والتربيع وغيرهما وهو بهذا المعنى
من مقولة الكيف واما عروض النسبة للشكل فلا يخرجه عن كونه امرا حقيقيا في نفسه
لا اضافيا وينبغي ان يعلم ان المراد من الشكل ههنا بمعنى الثاني لان الخلقة من الكيفيات
المختصة بالكميات وان كان ظاهر لفظ الشيخ حيث قال في اول فصل الاول من المقالة السادسة
من الفن الثاني من الجملة الاولى من قاطيغورياس الشفا واما الذي يسمى صورة وخلقة هو
الشكل من حيث هو محسوس في جسم طبيعي او صناعي وخصوصا بالبصر وذلك بان
يكون له لون ما فيكون الشكل الملون خلقة وصورة يقتضي كون المراد منه هو المعنى الاول
غير ان ما ذكره الشيخ هناك ما هو بحسب الظاهر المشهور وما يقتضيه التحقيق ذكره بعد ذلك
وحقق ان الشكل الذي من الكيف هو المعنى الثاني **والثاني كالاقرب والابعد**
لدلالتهما على اضافات عارضة للاضافة **والثالث كالسرير الذي نعتبر في تحقق**

مهيته نوع من القسمة اذ لا يكفي الاجزاء الحقيقية كقطع الخشب في تحقق ماهيته بل لا بد معها
من وجود ترتيب مخصوص بينها وهو امر نسبي غير مستقل بنفسه والمهية ان كانت نوعا
محصلا اي موجودا في الخارج وفي الحطة على معنى انه يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام فصل
اليه كالحيوان الناطق بخلاف الحيوان الابيض فانه لا يوجد الا مقارنا بفصل وايضا كل
واحد من الحيوان والناطق جزء ما صدق عليه بخلاف الحيوان الابيض فهي الحقيقية اقول
وفيه نظر لان ما يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام فصل اليه لا يجب ان يكون جزءه
موجودا في الخارج لجواز ان لا يوجد اصلا بخلاف النوع المحصل على ما قال وجزءها اي
جزء المهية الحقيقية التي هي النوع المحصل يجب ان يكون موجودا لان جزء الموجود موجود
وايضا مقابل المهية الاعتبارية قد يكون مهية جنسية كالحيوان فالمص لا يجوز ان يريد بالنوع
في قوله نوعا محصلا النوع الاصطلاحي لان المهية الحقيقية لا ينحصر فيه بل اللغوي الشامل
للجنس ايضا ولا يخفى ان المهية الجنسية لا يمكن ان يوجد في الخارج بلا انضمام فصل اليها
وان حصلت اي المهية باعتبار عقلي فهي الاعتبارية كالحيوان الابيض ولا يجب ان يكون
جزءها موجودا لجواز تركبها من الموجود والمعدوم كالاعمى والجاهل وعليه مواخذة
لانه لا تغاير بين قوله لا يجب ان يكون جزءها موجودا وبين قوله لجواز تركبها من المعدوم
والموجود من حيث المعنى فلا يكون الدليل زائدا على الدعوى ويمكن دفعها بالعناية
وتغيير العبارة فلا عبرة بها والمهيتان المتفقتان في بعض الاجزاء اي الاجزاء المحمولة
اذا اختلفتا في الباقي كان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز بالضرورة وانما قيدنا الاجزاء
بالمحمولة ليصح قوله والاول هو الجنس والثاني هو الفصل قال الشيخ ان الفصل علة
لوجود الجنس على معنى ان الحصة لا يحصل في الوجود الا اذا قارنها فصل والعلية
بهذا التفسير ضرورية والدليل الذي اورده المص عليه وهو قوله والا فالجنس ان كان
علة له فايما وجد الجنس وجد الفصل لامتناع تخلف المعلول عن علته وان لم يكن علة

قد لا يكون جنسية نوعية كالانسان مع

استغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب ليس للشيخ بل الناصر به ولذلك هو مزيف على ما قال
وجوابه منع الشرطية الاولى اى لا نم ان الجنس ان كان علة للفصل فاينما وجد الجنس
وجد الفصل ان اراد بالعلة المحتاج اليه فانه لا يلزم من تحقق المحتاج اليه فى الجملة تحقق
المحتاج لجواز توقف المحتاج على شئ آخر والثانية اى ومنع الشرطية الثانية اى لا نم ان
الجنس ان لم يكن علة للفصل مع عدم كونه علة للجنس استغنى كل منهما عن الاخر
ان اراد به العلة التامة لجواز ان لا يكون شئ منهما علة تامة للاخر ويحتاج احدهما الى الاخر
اما احتياج المعلول الى اجزاء العلة او احتياج المشروط الى الشرط فيصح التركيب
وانما لم يمنع الشرطية الثالثة وهو قوله واذا استغنى كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب
بناء على ما قدمه من المثال المذكور وهو ان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما
حقيقة ثالثة الامام فى ابطال قول الشيخ وجهين الاول ان الابيض فصل الحيوان الابيض وليس
علة لوجوده لتاخره عنه لكونه صفة له والثانى ان الفصل لو كان علة لوجود الجنس لاستحال
بقاء الجسم النباتى بعد زوال قوى النباتية عنه لامتناع بقاء المعلول مع زوال علته والتالى
بط لان الجسم النباتى قد يبقى بعد زوال تلك القوى عنه واليه اشار بقوله والقوى النباتية
اى فصول انواع النبات فصل الجسم النباتى مع ان الجسم النباتى قد يبقى بعد زوالها وجوابه
ان كلام الشيخ فى المهية الحقيقية وما ذكرتموه اى الحيوان الابيض اعتبارى فلا يرد عليه
وبقاء الجسم النباتى بعد زوال القوى عنه ممنوع اذ القوى النباتية اذا زالت عن الجسم النباتى
فقد انعدم ذلك الجسم المتخصص الذى هو معلول تلك القوى وحدث متخصص آخر فلا يكون
الجسم النباتى الذى هو معلول القوى النباتية باقيا بعينه بل الباقى هو الجسم لا الجسم
النباتى وفى الحطة فيه نظر لان المراد بالنامى ما يصدق عليه انه نام لا انه نام فى الحال و
الا لما صدق على الانسان فى سن الكهولة والشيخوخة انه نام ويمكن ان يمنع كونه فى هذا السن
غير نام ولهذا ينبت جلده عند الاندمال وكذا الاظفار ما دام حيا وليس كذلك والنامى بعد

زوال القوى عنه وهو يدل على ان النسخة التى وقعت اليه برد الله مضجعه كان فيها بدل
الجسم النباتى قوله وبقاء الجسم النباتى الجسم النامى ولهذا فسره فى قوله فصل للجسم النباتى
بالنوع اذ قال يريد به النوع كالشجر لا الجنس كالجسم النامى والجسم فى قوله مع ان الجسم قد
يبقى بالجسم النامى اذ قال يريد به الجسم النامى الذى هو الجنس وهذه النسخة اصوب
واولى اذ الفصل لا يكون فصلا للجنس بل للنوع المركب منهما فلم يصح قوله والقوى
النباتية فصل للجسم النباتى على معنى ان يكون الجسم النباتى جنسا الا ان فى نظره نظرا لانه كما
يصدق عليه انه نام بالاطلاق بعد زوال القوى عنه يصدق عليه ايض تلك القوى اى فصله
بالاطلاق فاذن لا فرق بينهما فى الصدق فى الجملة وايض منع كون الانسان فى سن الكهولة
والشيخوخة غير نام ليس على ما ينبغى واما انبات جلده عند الاندمال وانبات اظفاره
ما دام حيا فلا يدل على انه نام فى هذين السنين لان النمو انما هو الزيادة فى الاقطار الثلثة
على النسبة الطبيعية لا الزيادة كيف ما كانت والمشتركان فى بعض الذاتيات اذا اختلفا
فى اللوازم دل ذلك على التركيب حقيقيا كان او اعتباريا وذلك لان اللازم لا بد له من علة يستند
اليها وهى لا يجوز ان يكون الذاتى المشترك لامتناع استناد اللازم الخاص الى الامر المشترك
والا لاشتركا فيه لامتناع تخلف المعلول عن العلة فح يجب ان يكون كل منهما مركبا من مشترك
ومختص ليكون اللازم المختص بكل واحد مستندا الى ذلك الذاتى المختص والى المجموع المغاير
للمجموع فان قلت لم لا يجوز ان يكون مستندا الى مختص لا يكون ذاتيا قلت ذلك المختص
لا يجوز ان يكون مستندا الى المشترك فيكون مستندا الى مختص فيتسلسل او ينتهى
الى مختص ذاتى والاول بط فتعين الثانى والمراد بالاستناد الى ذاتى مختص اعم من ان يكون
بوسط او لا يكون وفيه نظر وفى الحواشى القطبية فى عبارته نظر لانها صريحة فى التركيب
والصواب والمشتركان فيما ليس بعرضى اقول يمكن ان يعتذر عنه بان الاشتراك فى
بعض الذاتيات غير صريح فى التركيب عن المشترك والمختص والمراد ذلك لا مطلق

التركيب الذي هو صريح واما اشتراك المختلفات في السلوب واختلاف المشتركات فيها
اي في السلوب فلا يوجب التركيب اما الاول فلان كل بسيطين مختلفين بالمهية يشتركان
في سلب ما عداهما عنهما مع ان شيئا منهما ليس بمركب واما الثاني فلمشاركة البسيط
كالناطق مثلا المركب الذي هو احد اجزائه هو الانسان في طبيعته لاشتراكهما في حقيقة
الفصل لصدق الناطق على كل واحد من الانسان والناطق واختلافهما اي اختلاف
البسيط المركب في بعض السلوب كما في عدم دخول الجنس في حقيقته كدخوله في حقيقة
المركب مع انه لا تركيب فيها اي في ذلك البسيط ولا يجوز ان يكون التعين عدميا اذ العدمي
لا هوية له في الاعيان وكل ما لا هوية له في الاعيان لا يتعين به غيره فلا يتعين به اي
بالتعين غيره فلا يكون تعينا هف ولانه جزء من المعين الموجود فيكون موجودا
لان جزء الموجود موجود وفيهما نظر اما الاول فلانا لا نم ان كلما لا هوية له في الاعيان
لا يتعين به غيره وانما يكون كذلك لو لم يكن التعين عدميا وهو عين النزاع واول المسئلة
ولاشتمال هذا الاستدلال على ما يبتني على كونه ثبوتيا كان مصادرة على المط على ما قيل
فلانه مصادرة على المط وفي الحواشي القطبية بناء على ان العدم واللاهوية له في الاعيان
لفظان مترادفان وفيه نظر اقول اذ اللازم على تقدير ترادفهما اشتمال القياس على صغرى غير مفيدة
لا المصادرة وهو ظ والحق ما ذكرنا في بيان المصادرة واما الثاني فلانا نم انه جزء من المعين ان
اريد بالمعين معروض التعين وان اريد به المركب منهما اي ان جزؤه لاحتمال اللفظ كلا منهما
موجودا اما على الاول فلان المركب من العارض والمعروض مهية اعتبارية لا حقيقية واما
على الثاني فلان جزء المهية الاعتبارية قد يكون عدميا كما في الجاهل والاعمى وهو اي التعين
ان كان بالمهية او بالفاعل فقط وهو اولى لاشعاره بكون الفاعل كافيا في تعين تلك المهية كما في تعين كل
واحد من العقول العشرة او بقابل انحصر نوعه في شخصه انحصر نوعها في التشخص اما على
الاول فظ لانه حيث وجدت المهية وجد ذلك المعين فلا يكون للمهية تشخصات
متعددات

متعددات واما على الثاني فكذلك لانه متى وجد الفاعل وجد ذلك المعين وفي الحواشي القطبية
هذا انما يتم اذا كان الفاعل غير متعدد وهذا يدل على انه ما كانت لفظة فقط موجودة
في نسخة شارحها واما على الثالث فكذلك لاتحاد علته فاينما وجدت وجد ذلك المعين
وان كان بقوابل مختلفة او استعدادات مختلفة تعرض لقابل واحد كان لها تعينات مختلفة
اما على الاول فلتعدد التعينات بتعدد القوابل كما في المواليد الثلثة واما على الثاني فلتعدد
بتعدد الاستعدادات المختلفة العارضة لمادة واحدة كما في العناصر وما قيل من ان الحصر
في هذه الاقسام ممنوع لجواز ان يكون التعين بالمزاج الذي حصل لما عرض له ذلك التعين
في مبدا التكون او باستعداد يتبع ذلك المزاج او بالعلة الصورية للماهية اذ تاخرها عن المادة
لا يقتضي ان لا يكون علة لتشخص الماهية المركبة منهما كما زعم ولان تعينات النفوس الانسانية
المتحدة بالنوع في حال العلاقة وبعدها خارج عن هذا الحصر اذ قالوا امتيازها وتشخصها
في حال العلاقة بهيئة تعرض لها من قبل البدن لا بنفس البدن وقواه اذ البدن مباين
بالذات للنفس وكذا قواه فلا يجوز ان يكونا مميزين لان تميز الشيء عن غيره انما يكون
بما لزمه لا بالجوهر المباين واما امتيازها وتشخصها بعد المفارقة فباحوال وصفات
ملكية وافعال وانفعالات ادراكية الى غير ذلك غير وارد على المص اذ ليس مراده ههنا ان
يبين انحصار علل التشخص ليتوجه عليه ذلك بل مراده ان يبين ان التشخص ان كان بالماهية
او بالفاعل او بقابل واحد لا يكون له استعدادات مختلفة وجب الانحصار في تشخص واحد
وان كان بقوابل متعددة او بقابل واحد له استعدادات مختلفة فلا والامر كما قال كذلك
قيل ان الطبيعة ان كانت محتاجة لذاتها الى المحل كان وجودها في المحل ابدا والا لكانت غنية
لذاتها والغني عن الشيء لذاته لا يعرض له الحاجة لعارض فلم يكن وجودها في محل اصلا
واذا كان كذلك لا يجوز ان يكون بعض افراد الطبيعة الواحدة حالا في محل وبعضها قائما بلا محل
فلا يكون التعين الذي هو طبيعة واحدة عندهم نفس ماهية الواجب وزايدا على الامور

للمادية على ما ذهبوا اليه والا لكان قائما بلا محل في الواجب وقائما بمحل في المادي وهذا تقرير هذا الكلام في هذا المقام فاعلم ذلك وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم احتياجها الى المحل لذاتها استغنائها عنه لذاتها لجواز ان لا يكون شيء منهما لذاتها بل يكون كل واحد منهما لامر خارجي

وللقائل ان يقول كل مفهوم فهو بالنظر الى نفسه اما ان يكون بحيث يجوز ان يوجد بدون هذا او لا فان جاز فهو غني عنه لذاته والا فمحتاج لذاته بل الجواب بعد تسليم كون التعين طبيعة واحدة ليس مقولا على ما تحته بالاشتراك انه يقال لانم ان طبيعة التعين عند قيام افرادها بمحل يعرض لها الحاجة اليه بل انما يعرض الحاجة لذلك الفرد من افرادها والطبيعة من حيث هي غنية عنه لكن لاشتمال ذلك الفرد عليها لزمها الطبيعة وذلك لا ينافي من حيث هي هي غنية عنه

لا يقال لو كان التعين ثبوتيا لكان له ماهية كلية مقولة على اشخاص التعينات قول النوع على افراده فيحتاج كل شخص من اشخاص التعين في امتيازه عن شخص آخر منه الى تعين آخر لان الاشتراك اذا كان في الماهية كان الامتياز بالتعين ولزم التسلسل لان الكلام في هذا كالكلام في ذلك وفيه نظر لجواز ان يكون صدقها عليها بالاشتراك اللفظي لا بالتواطؤ ولو سلم ذلك فاللازم احتياج كل واحد من اشخاص التعينات الى ما يتميز عن اخواته وهو يجوز ان يكون عدميا لجواز ان لا يكون تعين التعين ثبوتيا ولكان انضيافه الى الماهية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين آخر والا لم يكن اختصاصه بها اولى من اختصاصه بغيرها فيلزم ان يكون متعينة قبل تعينها وانه محال لا يق لانم استحالة تعين الماهية بتعين سابق قبل تعينها بتعين لاحق لانا نقول الكلام في ذلك التعين كالكلام في هذا التعين لان انضمامه ايضا الى الماهية يتوقف على غيرها عن امتيازها بتعين آخر فيلزم التسلسل ولكان تعين التشخص الذي له ما يشاركه في نوعه ان كان بالماهية او بالفاعل وفي الحواشي القطبية اي غير المتعدد انحصر نوعها في الشخص لما مر فلم يكن له ما يشاركه في نوعه هف وانما قيده صاحب الحواشي الفاعل بعدم التعدد ولعدم لزوم الانحصار على تقدير التعدد واذا كان الامر كذلك

فللقابل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التعين بالفواعل المتعددة وان كان بالقابل اي بمادته ولا شك ان لها ايضا تعينا زائدا محتاجا الى علة لكونه ممكنا فتعين القابل ان كان بقابل آخر لزم التسلسل لا يق لا نم لزوم التسلسل لجواز ان يكون تعين قابل القابل بالماهية او بالفاعل لان القابل ح ينحصر نوعه في شخصه فيلزم انحصار نوع تلك الماهية ايضا في الشخص والمقدر خلافه وان كان اي تعين القابل بالمقبول اي بذلك التشخص او بمقبول الماهية على ما يقتضي ما في الحواشي القطبية اذ ذكر فيها اي بتعين الماهية لانه مقبولها لزم الدور وفي الحواشي القطبية بناء على ان تعين القابل معه في الوجود او متقدم عليه وهو تم لكونه متاخرا عنه تاخر الحال عن المحل واقول توجيه لزوم الدور على تقدير ان يكون تعين القابل معه في الوجود او متقدما عليه ان يق اذا كان تعين القابل بتعين الماهية كان تعين الماهية متقدما على تعين القابل الذي هو اما مع القابل في الوجود او متقدم عليه والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء وكذلك المتقدم على المتقدم فاذن يكون تعين الماهية متقدما على القابل الذي هو متقدم على تعين الماهية لان المقدر ان تعين ماهية التشخص بالقابل ولا معنى للدور الا كون المتاخر متقدما على ما متقدم لانا نقول اما الاول فلانم امتناع القسم اللازم فانه من جانب المعلول لاحتياج تعين الماهية اليها احتياج الحال الى المحل واحتياج تعين تعينها الى تعينها ولا برهان على امتناعه واما الثاني فلانم صدق الشرطية اي لانم ان التعين لو كان ثبوتيا لكان انضمامه الى الماهية موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين آخر لجواز امتياز الماهية عن غيرها بنفسها لم قلتم انه ليس كذلك لا بد له من دليل ولا يخفى انه لو خص الكلام بتعين التشخص الذي له ما يشاركه في نوعه بان يق انضياف التعين الى الماهية يكون موقوفا على امتيازها عن غيرها بتعين آخر لا يصلح ما ذكروه للجواب واما الثالث فلانم الحصر لجواز ان يتعين بسبب الفاعل بشرط استعداد يعرض للقابل وفي الحواشي القطبية وان يتعين بسبب الماهية بشرط استعداد يعرض

حادث م

لها بسبب حادث يقتضى ذلك فيكون قبل كل حادث لا الى نهاية والقسم فيما لا يجتمع لجزائه
معا فى الوجود لا يستحيل بل هو واقع سلمناه لكن لانم لزوم الدور على تقدير ان يكون تعين
بالقابل وتعين القابل بالمقبول فانه يجوز ان يكون مهية كل واحد من القابل والمقبول علة
لتعين الاخر وفى الحواشى القطبية فعلى هذا يكون تعين المهية معلول مهية قابلها لكون
تعين تعينها معلول مهية القابل ويكون تعين قابلها معلول ماهية التعين واقول
هذا انما يصح اذا كان تعين التعين نفسه واما اذا لم يكن نفسه بل زايدا عليه فلا على ما لا يخفى
وانما ارتكب صاحب الحواشى هذا والذى ذكره قبل من ان تعين القابل معه فى الوجود او متقدم
عليه لحمله المقبول على تعين المهية ولا ضرورة فيه لجواز حمله على التشخص على ما يقتضى ظاهر
كلام المص وان كان فى حمله المقبول عليه بعد وتقييد الكلى بالكلى لا يوجب التشخصية اى
لا يستلزم ان يكون الحاصل منهما شخصا معينا يمنع الحمل على كثيرين وذلك لانه لو كان
مستلزما لصدق قولنا كلما يقيد الكلى بالكلى صار ذلك المجموع شخصا مانعا مفهومه
من الشركة والتالى بط فانا اذا قلنا لزيد انه العالم الورع او انه الذى تكلم كذا فى يوم كذا فى
وقت كذا فى كل منهما شركة قال صاحب المطالع وفى هذا الكلام نظر فان كل كلى قيد باخر حصل
له تخصيص ما فقد يجتمع كليات فى شى بحيث يمتنع حصولها فى غيرها كما تقدم فى المنطق
من جواز تركب الخاصة من امور عامة اجيب عنه بانا ما ادعينا انه لا يحصل من انضمام كلى
الى كلى اخر وتقييده به الجزئى اصلا حتى يرد علينا ما ذكرتموه بل ادعينا ان تقييد الكلى بالكلى
لا يستلزم الجزئية استلزاما كليا فاستلزامه الجزئية فى بعض الصور لا ينتهض نقضا على
ما ادعيناه وبه يجاب ايضا عما قيل لو لم يجب تقييد الكلى بالكلى التشخصية لوجب ان لا يحصل
التشخص اصلا وذلك لان الامر الذى انضم الى المهية حتى تعينت اما ان يكون له مهية او لا يكون
وايا ما كان استحال حصول التشخص اما اذا كان له مهية فلان تلك المهية من حيث هى هى كانت كلية وتقييد
الكلى بالكلى لا يوجب التشخصية وح يجب ان لا يتعين تلك المهية بسبب انضمام هذا المنضم اليه وما لم يتعين لا يحصل

التشخص

التشخص واما اذا لم يكن له مهية فلانه يمتنع انضمامه الى المهية لان ما لا ماهية له لا وجود له وما لا وجود
له استحال انضمامه الى غيره وح لا يحصل التشخص لامتناع حصول التشخص بدون انضمام التشخص
الى المهية **البحث الثالث فى الوحدة والكثرة** وهما غنيتان عن التعريف وزعم بعض الناس
ان مفهوم الوجود عين مفهوم الوحدة وسبب ظنهم ان لكل موجود هوية وخصوصية فظنوا ان تلك
الهوية هى وجوده وهى ايضا وحدته فابطله المص على ما قال الوحدة مغايرة للوجود لانها لو كانت نفس
الوجود لكان كل موجود واحدا والتالى بط لان الكثير من حيث انه كثير موجود ولا شى من الكثير من حيث
انه كثير واحد وفيه نظر لانا لا نم ان الكثير من حيث انه كثير موجود لان الكثير من حيث انه كثير لا يكون الا
كثيرا واما انه موجود الى غير ذلك من الصفات فيكون من حيثيات اخر لا من حيث انه كثير كيف لا ولو
بقولنا الكثير من حيث انه كثير موجود ان حيثية الكثرة هى حيثية الوجود حتى يتوجه علينا المنع بل نعنى
ان الوجود يعرض الكثير من حيث هو كثير فنقول لو كان المفهوم من الوحدة عين المفهوم من الوجود لكان كل
ما يعرض له الوجود يعرض له الوحدة والتالى بط لان الكثير من حيث انه كثير يعرض له الوجود ولا يعرض له
الوحدة لانا لا نم ان الوحدة لا يعرض الكثير من حيث انه كثير فان الكثير الماخوذ لا بشرط شى كما يعرض له
الوجود يعرض له الوحدة ايضا ولهذا يقال عشرة واحدة ومادة واحدة الى غير ذلك والتشخص ايضا اذ لو كان
المفهوم من الوحدة عين المفهوم من التشخص والهوية لزال كل واحد منهما بزوال الاخر واللازم بط
لان البسيط كالماء اذا جزى حتى تعدد زالت وحدته وما زالت هويته والا لكان التفريق اعداما له
اى للجسم بالكلية وهو بط بالضرورة وفيه نظر وتقريره على ما ذكره المص فى شرح الملخص انه لم لا يجوز
بقاء الهوية عند التفريق فانه اذا حصل زالت تلك الهوية التى كانت من حيث هى هى وحدثت هويتان
اخريان نعم ربما بقى الجسم حقيقة يبقى بعد التفريق لا انه يبقى هويته المعينة والفرق بينهما ظ وهى اى الوحدة
وجودية والا لكانت عبارة عن سلب الكثرة لانها لو كانت عدمية لكانت عبارة عن سلب شى لانه المراد بالعدمى
وح لا يجوز ان يكون عبارة عن سلب غير الكثرة والا لزم من وجود ذلك الغير نفى الوحدة ولا غير يلزم من وجوده نفى
الوحدة فالكثرة ان كانت عدمية كانت الوحدة وجودية لكونها عدم العدم ح وعدم العدم وجود وللقدر خلاف م

وفيه نظر لان عدم العدم ليس وجودا بل يستلزمه ويجوز ان يكون العدمي مستلزما للوجودي

كالجهل للعلم والعمى للبصر لا لانهما عليهما بالالتزام ويمكن ان يق هذا لا يضرنا لانا نعلم بالضرورة

ان اللازم من عدم الكثرة الوحدة لا غير فلو كان عدم العدم مستلزما للوجود كانت الوحدة

ح وجودية وان كانت وجودية يلزم تقومها بالامور العدمية وهي الوحدات ضرورة تقوم الكثرة بالوحدات

وزائدة على الهوية والا لكانت اما نفسها او داخلة فيها وهما باطلان لما مر في الوجود ولا باس بذكره

فنقول الوحدة ليست نفس الهوية ولا داخلة فيها والا لكانت تعقل كل هوية هو عين تعقل الوحدة

او مستلزما لتعقلها والتالي بط لانا نعقل الهوية مع الشك في وحدتها وفيه من الانظار ما مر بعينه

في الوجود فلا نطول الكتاب بايرادها ولان الوحدة يقابل الكثرة والسواد لا يقابلها فلم يكن الوحدة السواد

والا لم يكن كذلك فالوحدة زائدة على السواد وفيه نظر لانه لا يلزم من عدم كون الوحدة نفس السواد ان

يكون زائدة عليه لجواز ان يكون داخلة فيه فلا بد للتعرض لذلك ايضا حتى يلزم المرام وفي الحواشي القطبية و

فيه نظر لجواز صدق الكثرة والسواد على شيء واحد مع كون الوحدة جزءا من السواد لكن بشرط ان لا يكون

محمولا عليه اما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق اقول التقرير فيه انه اذا كان السواد والكثرة صادقين على

شيء واحد مع كون الوحدة جزء السواد يصدق ان الوحدة يقابل الكثرة والسواد لا يقابلها لصدقه

على ما صدقت عليه مع عدم كون الوحدة زائدة على السواد لكونها جزءا وانما شرط ان لا يكون من الاجزاء

المحمولة لانها لو كانت من الاجزاء المحمولة لامتنع صدق الكثرة والسواد على شيء واحد ولا يلزم صدق

الكثرة والوحدة على ذلك الشيء لكون الصادق على الصادق على الشيء صادقا على ذلك الشيء وح لا يصدق

ان الوحدة يقابل الكثرة لان اللازم وهو صدق الوحدة والكثرة على شيء واحد مستحيل لجواز ان

يصدق على واحد من جهتين وهذا معنى قوله واما اذا كان محمولا فيمتنع الصدق هذا ما وصل اليه ذهني

في توجيه هذا الكلام وفيها ايضا لو كانت وحدة السواد مثلا نفسه او جزءه لكان كل ما قابل الوحدة

قابل السواد وبالعكس لكون السواد واحدا لكنه ليس كذلك لان الواحد يقابل الكثير دون السواد

والبياض يقابل السواد دون الواحد اقول وعندي ان الشرطيتين غير واجبتي الصدق على

تقدير ان يكون الوحدات داخلة في السواد لان المقابل للكل لا يجب ان يكون مقابلا لجزئه لانه لو ثبت الوحدة

وجودية ولو سلم فليست زائدة اما الاول فلانها لو كانت وجودية لكانت لها وحدة اخرى لان كل ما هو موجود

اذا اعتبر ذاته من حيث هي ذاته مع قطع النظر عن غيره كان واحدا لا محالة فيكون له وحدة وفي الحظر

اذ كل موجود له هوية وخصوصية هي وحدته وفيه نظر لان المختار كون الوحدة مغايرة للهوية والتخصص

ولوحدتها لكونها وجودية وحدة اخرى ولزم التسلسل وفي الحظر وفيه نظر لجواز ان لا يكون وحدة الوحدة

زائدة عليها وايضا فيها في توجيه هذا الاستدلال لو كانت ثبوتية زائدة على ما عرضت له وهي مقولة

على ما تحتها من الوحدات بالتواطي لكانت تلك الوحدات مشتركة في كونها وحدة ومتمايزة في خصوصية

كل واحدة منها التي هي هويتها المعينة وخصوصية كل واحدة منها زائدة على ماهيتها النوعية

التي هي الوحدة فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى وفيه نظر المذكور انفا واخر وهو منع كونها

مقولة على ما تحتها بالتواطي لجواز ان يكون بالاشتراك واما الثاني فلقوله ولانها لو كانت زائدة

اي على تقدير كونها وجودية فوحدة للهيئة المركبة ان قامت بكل جزء منها لزم قيامها بالمحال الكثيرة وان

لم يكن بكل جزء منها اي من الهيئة المركبة شيء منها اي من الوحدة لزم انقسامها وان قامت بجزء واحد لكانت

صفة للهيئة فانه يتميز بغيرها ضرورة مغايرة الجزء للكل وكل واحد من الامور الثلثة مح وفي الحظر

في امتناع نظر لان امكان للهيئة تاما بجزئها اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالامكان الامكان الخاص

فلا نسلم انها تقوم بجزئها فانه امر عقلي يعرض للهيئة في العقل بالقياس الى الخارج وان اراد به الاستعداد

الذي يحصل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلا نسلم انه صفة للهيئة بل هو امر حال في المادة به

يستعد المادة الصورة المناسبة اياها لانا نقول اما الاول فامتناع التالي اللازم تم لكونه من جانب

المعلول واما الثاني فلا نسلم الحصر لجواز قيامها بالماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن اجزائها

لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل وهي اي الوحدة عرض والا لكانت جوهرا لانحصار ممكن

الوجود فيهما وليس كذلك والا لامتنع قيامها بالعرض لامتناع قيام الجوهر بالعرض واللازم

بط وهو ظ اذ العرض ايضا كالجوهر قد يكون واحدا وقد يكون كثيرا وفي الحظر لان الوحدة

حاصلة في العرض لان وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونها وحدة لان اطلاق الوحدة على
ما تحتها بالتواطي والا لوجب ان لا يشتركا في مفهوم اللامنقسمية فانا لا نعني بالوحدة شيئا غير كونه
بحال لا ينقسم على انا نقول يصح تقسيم الواحد الى الجوهر والعرض وهو ليستدعي مورد امشتركا ولا
يعارض ذلك بانها ليست عرضا والا لامتنع قيامها بالجوهر لانا نمنع امتناع قيام العرض بالجوهر
ضرورة ان العرض موجود في الجوهر ولقائل ان يمنع قول الوحدة على ما تحتها من الوحدات بالتواطي و
لم لا يجوز ان يكون بالاشتراك اللفظي وما ذكروه في بيان ذلك لا يجديهم نفعا الما مر في مباحث الوجود
والكثير اذا كان له وحدة من وجه فجهة كثرته غير جهة وحدته لاستحالة كون الشيء الواحد كثيرا
وواحدا من جهة واحدة فجهة الوحدة اما مقومة اي لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتكثرة
اشتركت في مفهوم اوجب ذلك المقوم الحكم عليها بالاتحاد من جهة اشتراكها في مفهوم ذلك
المقوم او عارضة اي لتلك الكثرة بمعنى ان تلك الامور المتكثرة اشتركت في عارض اوجب
ذلك العارض الحكم عليها بالاتحاد من جهة اشتراكها فيه او لا عارضة ولا مقومة وهذا يوجد
في بعض النسخ ووجوده اصوب فان كانت مقومة فان كانت مقولة في جواب ما هو فهو الواحد بالجنس
ان كان القول على مختلفات الحقايق كالانسان والفرس فيقال الانسان هو الفرس اي متحدان
في الجنس وبالنوع ان كان على متفقاتها كافراد الانسان فيقال هذا الفرد من الانسان هو
الفرد الآخر منه اي متحدان في النوع وان كانت مقولة في جواب اي شيء هو فهو الواحد بالفصل
كافراد الانسان ايضا فانها اشتركت في الناطقية وهو مقومة لها ومقولة في جواب اي شيء
هو فيقال عند ذلك هذا الفرد من الانسان هو الفرد الآخر منه اي متحدان بالفصل
واما انحصار المقوم بمعنى ليس بعرضي في الثلث فعروف في المنطق وان كانت عارضة فهو
الواحد بالموضوع ان كانت هناك محمولات لها موضوع واحد فانها اشتركت في ان كل واحد
منهما محمول على ذلك الموضوع وهذا الاعتبار خارج عن حقيقتها عارض اياها كالكاتب
والضاحك فان جهة الوحدة وهي كون كل منهما محمولا على الانسان عارضة لهما خارجة

عن حقيقتهما فيقال الكاتب هو الضاحك اي متحدان في الموضوع او بالمحمول ان كانت هناك موضوعات
لها محمول واحد فانها اشتركت في ان كل واحد منها موضوع لذلك المحمول وهذا الاعتبار خارج
عن حقيقتها عارض اياها كالقطن والثلج فان جهة الوحدة وهي كون كل واحد منهما موضوعا للابيض
عارض لها خارج عن حقيقتهما فيقال الثلج هو القطن اي متحدان في المحمول وان لم يكن مقومة ولا عارضة
فهو كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة فان جهة الاتحاد وهي التدبير ليست
مقومة ولا عارضة للنسبتين المذكورتين اللتين حكم بالاتحاد بل عارضة للنفس والملك وهما اليسا
محكوما عليهما بالاتحاد وهذا كله اذا كان الواحد مقولا على كثيرين بالعدد واما اذا لم يكن
كذلك على ما قال واما الواحد بالتشخص وهو ما لا يكون مقولا على كثيرين فان لم يكن قابلا
للقسمة وليس له مفهوم وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم وفي بعض النسخ الى امور متشاركة في تمام
ذاته فهو الوحدة اي المتشخصة وان كان له مفهوم وراء ذلك فهو النقطة اي كهذه النقطة ان كان
له وضع اي قبول الاشارة الحسية والا اي وان لم يكن له وضع فهو المفارق كالعقل والنفس
المتشخصين وفي الحواشي القطبية ان للنقطة مفهوما وراء ذلك دون الوحدة نظر لانه كما يصح للنقطة
شيء لا جزء له يصح للوحدة ما بها يقال لكل شيء انه واحد فهما سواء في ان لكل منهما مفهوما آخر واقول
فيه نظر لان قولنا شيء لا جزء له ليس في الحقيقة مفهوما آخر وراء كونه بحيث لا ينقسم فالصواب
ان يقال لانه كما يصح ان يقال النقطة طرف الخط وغير ذلك مما يصدق عليها يصح الوحدة ما بها يقال
لكل شيء انه واحد ليكون للوحدة مفهوم آخر وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم كما كان للنقطة او يقال لانه كما
يصح النقطة شيء ذو وضع لا جزء له يصح الوحدة ما بها آه فان قولنا شيء ذو وضع لا جزء له مفهوم مغاير
لكون الشيء بحيث لا ينقسم ضرورة مغايرة مفهوم الشيء بل مفهوم جزئه ولعل لفظ ذو وضع سقطت
من القلم فان قيل هذا انما يرد ان لو كان قولنا ما بها يقال لكل شيء انه واحد مفهوما للوحدة وهو ممنوع
اذ لا مفهوم لها الا كون الشيء بحيث لا ينقسم وما ذكرتم وامثاله من لوازمها ولوازم الاشياء ليست
مفهوماتها قلنا ان اردتم بمفهوم الشيء ما يحصل منه في الذهن عند تصوره اعم من ان يكون حقيقة

او عارضا من عوارضه فما ذكرنا ايضا من مفهومات الوحدة اذ قد يفهم منها ذلك ايضا ولذلك عرفت ايضا

وان اريد تعريف مهية الشيء فلا مفهوم للنقطة الا كون الشيء بحيث لا ينقسم اذ لا يكون الشيء اكثر من مهيته

فلا يصح قولكم للنقطة مفهوم آخر وراء كون الشيء بحيث لا ينقسم فان قيل حاصل ما ذكره ان الواحد

ان لم يكن قابلا للقسمة فان كانت مهيته مجرد كون الشيء بحيث لا ينقسم فهو الوحدة وان لم يكن

مهيته مجرد ذلك بل هو مع امر آخر فهو النقطة ان كان له وضع ولا يلزم من هذا ان يكون للنقطة اكثر

من مهية بل ان لا يكون مهيتها مجرد كون الشيء بحيث لا ينقسم بل هذا مع كونه ذا وضع والامر كذلك

قلنا سلمنا انه لا يلزم منه ذلك الا انا لا نعلم ان الوحدة مهيتها مجرد كون الشيء بحيث لا ينقسم

بل هذا مع كونه غير ذي وضع فان قبل القسمة فان كانت اجزاؤه متشابهة اي متساوية للكل في الاسم

والحد فهو الواحد بالاتصال هكذا قيل وفيه نظر لان الفلك واحد بالاتصال مع ان اجزاءه ليست

متشابهة بهذا المعنى والصواب ان لها طبيعة واحدة سواء كان قبوله القسمة لذاته كالمقدار

او لغيره كالجسم البسيط فان قبوله القسمة بواسطة المقدار والا اي وان لم يتشابه اجزاؤه فهو الواحد

بالاجتماع وكل منهما اي من الواحد بالاتصال والواحد بالاجتماع وفي الحطاء اي من الاجزاء المتشابهة

والاجزاء المختلفة وهو غير صحيح لان المنقسم الى الواحد بالتمام ومقابله ما له الاجزاء المتشابهة

او المختلفة اي الواحد بالاتصال والاجتماع لا الاجزاء نفسها ولعل لفظ ما له او ما فيه انما سقطت

عن قلم الناسخ سهوا ان حصل له جميع ما يمكن فهو الواحد بالتمام وهو اما وضعي من الواضع

كالدرهم الواحد فانهم وضعوا على كون مقدار معين درهما وان كان متكثرا بالعدد فان قيل انه

من اقسام الواحد بالشخص فكيف يكون الانقسام والتعدد فيه بالفعل قلنا الواحد بالشخص هو

ذلك المقدار المعين من الفضة مثلا لا نفس الفضة وليس نفس ذلك المقدار تعدد بالفعل او صناعي

كالسواد البيت الواحد او طبيعي كالانسان الواحد وان لم يحصل له جميع ما يمكن فهو الكثير اي المقابل

للواحد بهذا المعنى وينبغي ان يعلم ان الواحد بالاتصال كما يقال على المعنى المذكور فكذلك يق

بالاشتراك اللفظي على كل مقدارين يلتقيان عند كل حد كضلعي الزاوية وكذلك على كل مقدارين

طرفاهما تلازما بما يوجب حركة احدهما حركة الاخر كالملتحمين بالطبع كالبعض الاعضاء

بالنسبة الى بعض آخر او بالصناعة وذلك يشبه الوحدة الاجتماعية قال الامام ان الواحد

مقول على ما تحته بالتشكيك لتحقق التفاوت بين معانيه على ما سلف ثم قال وهو احد الدلائل

الدالة على انه ليس جنسا لما تحته وانت تعلم ان التفاوت والاختلاف بين معانيه انما يكون

دليلا على انه واقع بالتشكيك ان لو كان الواحد مقولا على ما تحته بالاشتراك المعنوي

وذلك غير محقق والاثنان لا يتحدان من غير استحالة وتركيب لانهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين

فهما اثنان لا شيء واحد وان لم يبقيا فاما ان ينعدم كل واحد منهما او ينعدم احدهما دون الاخر

فان كان الاول لم يكن ذلك اتحادا بل اعداما لهما وايجاد الامر ثالث مغاير لهما ضرورة

ان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان كان الثاني لم يكن ذلك اتحادا بل معدوم لاحدهما او بقاء

للاخر ضرورة ان المعدوم لا يتحد بالموجود واليه اشار بقوله وان عدما او احدهما

فلا اتحاد لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم ولا بالموجود وفي الحطاء وفيه نظر لانه ان

اراد ببقائهما موجودين بعد الاتحاد بقاء كل واحد منهما وبقاء كل منهما مع الوحدة

العارضة له فنختار القسم الثاني قوله وح ينعدم كل منهما او احدهما قلنا لانم لم لا

يجوز ان يكون صدق هذا القسم بزوال الوحدة عن كل واحد منهما وبقاء هوية كل منهما لا بد له

من دليل لا يقال هذا لا يجوز لان زوال الوحدة يستلزم زوال الهوية لانه ح لك تم وان اراد

بقاء كل واحد منهما بهويته وتشخصه وان زالت وحدة العارضة فنختار القسم الاول قوله

فهما اثنان لا شيء واحد قلنا نعم ولكن ذلك بحسب الهوية لا بحسب الوحدة وهل

المراد باتحاد الاثنين الا زوال وحدة كل منهما مع بقاء هويتهما وعروض وحدة واحدة

لهما وان اراد امرا ثالثا فلا بد من افادة تصوره او لا ثم التصديق به وفيه نظر لان بقاء

هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة لهما قيام عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضرو

الاستحالة واما ان اعدادا اي في الوجود فقط لا يحتاج الى دليل وهو محل نظر فليتأمل

وليست ماهياتها اي المعدودات نفس كونها اعدادا بل كونها اعدادا زائد عليها لانها اي لان ماهيات الاعداد اي المعدودات قد يكون جمادا او نباتا او غيرهما وكونها اعدادا ثابت في جميع الاحوال فكونها اعدادا زائد عليها لان الثابت في جميع الاحوال وهو كونه عددا زائد على ما ليس بثابت في جميع الاحوال وهو كونه نباتا وجمادا وليس العدد عبارة عن عدم الوحدة لتركبه من الوحدات التي هي امور وجودية ومجموع الامور الوجودية لا يكون امرا عدميا وفي الحواشي القطبية اي ليس اعتبار كون الشيء عددا عدميا والا لكان عبارة عن عدم كون الشيء واحدا لانه لا يجوز ان يكون عبارة عن عدم اي شيء كان والا لارتفع بتحقق اي شيء كان ولو كان كذلك لم يكن لشيء من الموجودات هذا الاعتبار وذلك يستلزم ان لا يكون العدد موجودا وانه محال فتعين ان يكون عبارة عما ذكرنا واذا كان كذلك كان كون الشيء واحدا امرا وجوديا لكن كون الشيء عددا امر كب من كونه واحدا مرارا كثيرة فيلزم ان يكون المركب من مجموع امور وجودية امرا عدميا وانه محال وعبر عن هذا الاعتبار بالعدد عن كون الشيء واحدا بالوحدة والمراد ما ذكرنا ولان الوحدة عرض والعدد متقوم بها وفي المحاكمات اي اعتبار كون الشيء عددا متقوم بها ضرورة تقوم هذا الاعتبار بكون الشيء واحدا المتقوم بالوحدة فيكون عرضا لان المتقوم بالعرض اولى بان يكون عرضا واذا كان عرضا كان امرا وجوديا لكونه موجودا في موضوع وفيه نظر لان الوجود الماخوذ في تعريف العرض ليس هو الوجود بالفعل كما في تعريف الجوهر بل معناه اذا وجد يكون في موضوع وهو اعم من ان يكون موجودا او غير موجود والحق انه اشارة الى بيان ان العدد عرض لان العدد امر وجودي الا انه قدم الدليل على الدعوى وانما فسره صاحب الحواشي العدد في الموضعين بالاعتبار المذكور حتى يجب ان يكون متقوما بالوحدة واما لو كان مفسرا بالماهيات التي عرضت لها انها اعداد فكان لقائل ان يمنع تقومه بالوحدة اذ الوحدة عارضة لكل واحدة من تلك الماهيات المعروضة ولكل مرتبة من مراتب العدد اي لكل عدد من الاعداد باعتبار انه عام بالنسبة الى كل

مرتبة من مراتب العدد اي لكل عدد من الاعداد وهو كونه كثيرا اذ الاشك انه يعم كل مرتبة من مراتبه وخاص وهو خصوصية تلك الكثرة وهي صورتها النوعية التي صار بها هو ما هو لاختلافها الاعداد بعد اشتراكها في الكثرة بالخواص اللازمة كالصمم والمنطقية الموجبة لاختلافها بالفصول ومبادي الفصول الصور النوعية كما ان مبادي الاجناس المواد العدد الاصم ما لا يوجد له كثير من الكسور التسعة التي من النصف الى العشر مثل احد عشر وثلثة عشر والعدد المنطق ما يقابله وانما قلنا ان اختلافها بالخواص اللازمة موجبة لاختلافها بالفصول لانه لا بد من علة لتستند اليها تلك اللوازم الخاصة ولا يجوز ان يكون الاعتبار العام ضرورة استحالة لزوم الامور المتقابلة لواحد متفق ولما مر من ان الاختلاف في اللوازم يوجب الاختلاف في الملزومات فيجب اذن استنادها الى الفصول اما بغير واسطة او بواسطة لوازم خاصة منتهية الى الاستناد الى الفصول لامتناع استناد اللوازم بعضها الى بعض لا الى نهاية لكونها تسلسلا من جانب المبدأ وهي مبني على كون الاعتبار العام ذاتيا لها وهو ممنوع بل عرضي لها وامتياز كل مرتبة من مرتبة بنفسها او ذاتها واستناد اللوازم الخاصة الى ذواتها المختلفة وقد اومانا الى التسمية وقيام كل نوع من العدد بالوحدات التي فيه اي بالوحدات التي مبلغ جملتها ذلك العدد ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته فاذا اردنا تعريفه نقول انه عدد مجتمع من اجتماع واحد وواحد الى ان يستغرق تلك الاحاد كلها لا بالاعداد التي فيه وهذا معنى قول المعلم الاول ارسطو لا تحسبن ان الستة ثلثة وثلثة بل الستة ستة واحدة فان العشرة ليست متقومة بالخمسين اذ ليس تقومها بهما اولى من تقومها بالثلثة والسبعة او بالاربعة والستة او بالثمانية والاثنين فيلزم من القول بتقومها باي واحد منها الترجيح بلا مرجح وفي المحاكمات فيلزم ان يكون للشيء امور كل واحد منها كاف في تقومه ولكن في استحالة تقويم مثل هذه الامور لشيء واحد نظر لاشتمال بعض هذه الامور على البعض الاخر واقول قوله فيلزم جواب عما لو قيل سلمنا ان تقومها بالخمسين ليس اولى من تقومها بالبواقي لكن لم لا يجوز ان يكون تقومها بالجميع لا يقال النظر غير وارد لانه اذا كان للشيء امور كل واحد منها كاف في تقومه يلزم ان يكون الشيء امور كل واحد منها تمام ماهيته وهو ظاهر وفي الاستحالة سواء كان بعض تلك الامور مشتملا على البعض او لم يكن

فانه لا يصح ان يقال كل واحد من الحيوان الناطق او الجسم الناطق تمام ماهية الانسان مع ان الحيوان مشتمل
على الجسم لانا نقول الا نم وانما يكون مستحيلا لو لم يكن الحاصل من كل منهما تلك الماهية بعينها او
اذا كان فلا واما ما ذكره من النقض فانما يتمشى لو كان بعض كل من المثالين مشتملا على بعض
الاخر على سبيل التبادل وليس كذلك لكون الناطق مشتركا بينهما والاثنان عدد لانا نعني
بالعدد ما يقبل القسمة لذاته ولا يكون بين قسميه حد مشترك فهو نهاية احد القسمين وبداية
الاخر وما زاد على الواحد كذلك فيكون الاثنان وما يتلوه بالغا ما بلغ عددا وقيل ليس بعدد
لانه الزوج الاول فلا يكون عددا كالفرد الاول وهو ليس بشيء لانه على تقدير كون الواحد
فردا وهو مم ولانه تمثيل وهو غير مفيد لليقين لان العدد كثرة مؤلفة من الوحدات واقل
الجمع ثلثة وهو مم بل اثنان ولانه لو كان عددا لكان اولا او مركبا لانحصار العدد فيهما او
ليس شيئا منهما اما الاول فلانه لو كان الاول لما كان له النصف واما الثاني فلانه لو كان مركبا
لوجب ان يعده غير الواحد ورد بان الاول شرطه ان لا يكون له نصف هو عدد لا ان لا يكون له نصف
والمركب ان الاول لا يعده غير الواحد وما لا يعده غير الواحد جاز ان يكون له نصف هو واحد وان
لم يجز ان يكون له نصف هو عدد وقال بعض الناظرين في هذا الكتاب والحق ان النزاع لفظي
لانهم ان عنوا بالعدد ما زاد على الواحد فلا شك في كون الاثنين عددا كما قال المص وان عنوا به
ما يكون فيه عدد فلا شك انه ليس من الاعداد وليس فيه عدد اقول القول بان العدد ما فيه عدد
يوجب ان لا يكون الثلثة ايضا عددا اذ ليس فيها عدد والا لكان الاثنان عددا او ليس اذ لو
كان عددا لكان فيه عدد وليس اذ الواحد ليس بعدد وكذا الاربعة وما يتلوها فادى القول
بذلك الى ان لا يكون شيء من الاعداد الغير المتناهية عددا وفساده ظ وهما اي الاثنان المتماثلان
ان اشتركا في النوع والا فهما المتخالفان وايضا الاثنان هما المتجانسان ان اشتركا في الجنس
والمتشابهان ان اشتركا في الكيف والمتساويان ان اشتركا في الكم والمتناسبان ان اشتركا في
الاضافة والمتشاكلان ان اشتركا في الخاصة والمتطابقان ان اتحدا في الاطراف والمتوازيان ان
اتحدا في وضع الاجزاء واما الاشتراك في ساير الذاتيات والعوارض فليس لاقسامه اسما خاصة و
اما الاخر فهو اسم خاص للمغاير بالشخص وهذه امور لفظية يجب ان يكون معانيها ملخصة هكذا
ذكره الشيخ والامام ومن تابعهما وبعض الناظرين فيه قسم المتخالفين الى هذه الاقسام ولا يخفى
انها غير مختصة بالمتخالفين بل المتماثلان ايضا قد يكونان متشابهين ومتساويين و غيرهما الغيران
فالغيران اما المتماثلان واما المتخالفان فيكون كل واحد منهما مستلزما للغيرية من غير عكس و
المتقابلان هما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة في زمان واحد قوله
من جهة واحدة احتراز عن خروج الابوة والبنوة من الحد لاجتماعهما في ذات واحدة في زمان
واحد ولكن لا من جهة واحدة بل من جهتين وفيه نظر لان هذا القيد انما يحتاج اليه لو كانت الا
والبنوة اللتان من جهتين لا من جهة واحدة متقابلتين وليس كذلك اذ ليس بينهما قياس
التضايف وقوله في زمان واحد احتراز عن خروج السواد والبياض الحاصلين في ذات واحدة
من جهة واحدة ولكن في زمانين وفيه نظر لان هذا القيد انما يحتاج اليه لو صدق على الضدين
انهما يجتمعان في ذات واحدة من جهة واحدة ولكن في زمانين وهو مم الا ان يكون المراد من
قوله لا يجتمعان لا يحصلان فيستقيم ولئن قيل في هذا الحد اختلال فان السلب والايجاب لا يمتنع
ان يوجدا معا في الموضوع وان امتنع ان يحملا عليه اذ الحركة واللاحركة موجودتان في الجسم
المتحرك الاسود اما الحركة فظ واما اللاحركة فلان السواد موجود واللاحركة محمولة عليه
بالمواطاة والمحمول بالمواطاة على الموجود في الموضوع موجود في ذلك الموضوع فنقول بعد تسليم
تلك المقدمة المصنف ما قال انهما اللذان لا يوجدان معا في ذات واحدة كما قال بعضهم ليتوجه
عليه ذلك بل قال لا يجتمعان وعدم الاجتماع اعم من ان يكون بحسب الوجود او بحسب القول
والحمل ثم المتقابلان اما ان يكونا موجودين او يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ضرورة انه
لا تقابل بين العدميات كما سيجيء فان كانا وجوديين فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر
فهما متضايفان كالابوة والبنوة والاخوة والاخوة فان كل واحد من الابوة والبنوة وجودية

وجوديين وتعقل كل منهما بالقياس الى صاحبها وكذلك الاخوة والاخوة والا اى وان لم يكن تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر فالضدان واشترطوا ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض و
هذا الشرط يبطل انحصار اقسام التقابل في الاربعة لوجود قسم اخر وهو ان لا يكون بينهما غاية
الخلاف كالحمرة والصفرة والمولى العلامة اثير الدين الابهرى رحمه الله سمى هذا بالمتغايرين وهو غير
مضر لان الحكما ما ادعوا انحصار التقابل في الاربعة اذ ليس دليل على ذلك بل اصطلحوا على انها اربع
لاحتياجهم اليها في العلوم وان كان احدهما وجوديا فقط فان اعتبر التقابل بينهما بالنسبة الى موضوع
قابل للامر الوجودي اما بحسب شخصه سواء كان في ذلك الوقت او قبله او بعده كالبصر للعمى اذ الاكمه
قابل البصر بحسب الشخص في ذلك الوقت وكذا الانسان غير الصبيان فان وقت حصوله فات وكالمرد
للصبيان فان وقت حصوله لم يجئ بعد او بحسب نوعه كالبصر للاكمه فان الاكمه قابل للبصر لا بحسب
التشخص بل بحسب النوع او بحسب جنسه القريب كالبصر للعقرب فان العقرب قابل للبصر لا
بحسب شخصه ولا بحسب نوعه بل بحسب جنسه القريب وهو الحيوان او بحسب جنسه البعيد
كالبصر للجدار فان الجدار قابل البصر لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه بل بحسب جنسه البعيد وهو الجسم
فهما العدم والملكة الحقيقيان فالعدم الحقيقي هو عدم كل معنى وجودي يكون ممكنا للشي بحسب الامور
الاربعة او بالنسبة الى موضوع قابل للامر الوجودي بحسب الوقت الذي يمكن حصوله اى حصول ذلك
الامر الوجودي له فيه اى في ذلك الوقت كالبصر للمولود لا للجنين فهما العدم والملكة المشهوران
فالعدم المشهوري هو ارتفاع المعنى الوجودي كالقدرة على الابصار متى شان المادة للتهيؤ لقبوله في الوقت الذي
من شانها ذلك وان لم يعتبر فيهما ذلك اى وجود الموضوع فهما السلب والايجاب كقولنا الانسان ولا
انسان وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب وقد يتوهم ان تقابل وجود الملزوم وعدم اللازم خارج عنهما اما
عن العدم والملكة فلعدم اشتراط وجود موضوع كما ذكروه فيه واما عن السلب والايجاب فلجواز ارتفاعهما
معا بخلاف السلب والايجاب على ما قال ويكون احدهما كاذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق
والكذب معا بل بينه وهو غير مضر لما عرفت وامثال هذين الامرين داخلة تحت التضاد بحسب الشهرة

او المشهور

او المشهور ان الضدين امران ينسبان الى الموضوع ولا يمكن ان يجتمعا فيه سواء كانا وجوديين او
احدهما فقط وجوديا او كان بينهما غاية التخالف ولم يكن وساير المتقابلات يجوز ان يكذبا وفي
الحطة ضمير المثنى راجع الى المعنى لكون كل قسم من المتقابلين اثنين اما المضافان والعدم والملكة
فيخلوا المحل عنهما اما في المضافين فكقولك زيد ابن عمرو وابوه اذا لم يكن واحد منهما واما في
المتقابلين العدم والملكة المشهوريين فكقولك بصير واعمى للجنين واما في الحقيقيين فكقولك
للهواء البحت مستنير ومظلم وكقولك لزيد المعدوم وهو بصير واعمى واما الضدان فعند عدم المحل
كقولك لزيد المعدوم هو ابيض واسود اذ الموجبة يكذب عند عدم الموضوع وعند وجوده ايضا لانتصافه
بالوسط كالفاتر فانه ليس بحار ولا بارد او لخلوه عنه اى عن الوسط ايضا كالشفاف فانه خال عن السواد
والبياض اللذين هما الضدان وعن كل ما يتوسطهما من الالوان واعلم ان الحكم بكون احد المتقابلين
بالايجاب والسلب صادقا والاخر كاذبا مخصوص بالسلب والايجاب المركبين اذ السلب والايجاب
البسيطان لا صدق في شي منهما ولا كذب بل الفرق بينه وبين ساير المتقابلات ان الضدين
والمضافين وجوديان بخلافهما والامر العدمي في العدم والملكة محتاج الى وجود موضوع قابل للامر
الوجودي بخلاف العدمي فيه لان الايجاب والسلب المفردان ايضا يقتسمان الصدق والكذب عند نسبتهما
الى موضوع واحد فالفرق علم لانا نقول عند انتسابهما الى موضوع يحصل موجبتان احديهما محصلة
والاخرى معدولة وهما جازان يكذبا عند عدم الموضوع فاذن الاقتسام لا يكون الا في السلب والايجاب
المركبين الا ان اعتبار الصدق والكذب والاقتسام ح يكون في نفس السلب والايجاب اللذين
هما المتقابلان بعينها وساير المتقابلين يكون في نسبتهما الى الموضوع ويكون تلك النسبة خارجة عن
نفس المتقابلين فيكون اعتبار الصدق والكذب والانقسام في السلب والايجاب في الاجزاء الداخلة
في المتقابلين وفي غيرهما في العوارض الخارجة فافهم وقد يكون احد الضدين على التعيين لازما للموضوع
كالبياض للثلج والسواد للقار وقد لا يكون وح اما يمتنع خلو المحل عنهما كالصحة والمرض فان بدن
الحي لا يخلو عنهما وذلك عند من لا يقول بالحالة الثالثة او يمكن اى خلو المحل عنهما وح اما ان لا يحصل

هناك وسط كقولنا الفلك لا ثقيل ولا خفيف اذ ليس المراد منه ان هناك حالة متوسطة بين الثقل والخفة

او يحصل هناك وسط ولا يعبر عنه باسم محصل بل بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر

فاذن يتبين من ذلك انه ليس كل ما يعبر عنه بسلب الطرفين كان ذلك متوسطا بينهما كالفلك لا ثقيل

المقابل من حيث انه مقابل والسواد من حيث انه ضد للبياض من المضاف فيكون اخص من المضاف

وانتم قد جعلتم الاول اى المقابل اعم من المضاف لانكم قسمتم المقابل الى المضاف وغيره فيكون اعم واخص

وهو مح والثانى اى المضاد قسيما له اى للمضاف فيكون مباينا له او اخص منه وهو ايضا مح لانا

نقول الضدان والعدم والملكة داخلان تحت التقابل وغير داخلين تحت التضايف فبعض

ما هو داخل تحت التقابل غير داخل فى التضايف فلا يكون التقابل من التضايف ولا

يلزم دخول الضدين والعدم والملكة فى التضايف والسواد من حيث انه سواد لا من حيث

انه ضد مضاد للبياض وغير مضاف له فبعض ما هو مضاد غير مضايف فاذن لا يكون

المضاد من المضايف والا لكان كل مضاد مضايفا والمراد من الغيرية فى قوله التضايف غير التقابل

وغير التضاد ما اشرنا اليه من ان التقابل والتضاد ليسا من التضايف لا ما يفهم منها ظاهرا لان

السائل ايضا قايل بالغيرية لكن على وجه يكون التضايف اعم منهما فالجواب منع الاعمية

لا اثبات الغيرية نعم التضايف عرض لهما اى للمتقابلين والمتضادين لعارض وهو اخذ

المتقابل من حيث انه مقابل والسواد من حيث انه ضد فالتقابل والتضاد عرض لهما بحسب

الذات والتضايف بحسب العارض ولا امتناع فى كون الشىء اعم من غيره وهو المقابل

من التضايف فى المثال ومقابلا له وهو التضاد للتضايف فى المثال بحسب الذات و

واخص منه بحسب العارض بل الممتنع كون الشىء اعم من غيره بحسب الذات ومقابلا له بحسب الذات

واخص منه ايضا بحسب الذات والواحد يقابل الكثير ضرورة لكن لا شىء من هذه الاقسام اما انه

ليس بالتضاد فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شىء من المقوم بالضد فلا شىء من الوحدة بالضد

للكثرة وفيه نظر ولان موضوع الضدين واحد وموضوعهما ليس كذلك وفيه نظر ايضا واما انه ليس

بالعدم والملكة فلانه لو كان كذلك لوجب ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا له بالقياس الى موضوع

قابل فح ان كانت الوحدة وجودية كانت الكثرة عدمية وان كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة وجودية

وعلى الاول يلزم ان يكون الوحدات مجموعها عدما وعلى الثانى يلزم ان يكون مجموع العدمات وجودا واما انه ليس

بالسلب والايجاب فلهذا بعينه واما انه ليس بالتضايف فلان الوحدة لكونها مقومة متقدمة و

المتضايفان معا ولانه لو كان كذلك لامتنع انفكاك احدهما عن الاخر فى الخارج والذهن والوجود بخلافه

وكذلك القول فى الواحد بالقياس الى الكثير فاذن ليس بين ماهيتى الواحد والكثير مقابل اصلا بل التقابل

انما عرض لهما من جهة عارض لهما وهو عروض المكيالية للواحد والكثير اذ مفهوم كون الشىء واحدا او كثيرا

ليس مفهوم كونه مكيالا او مكيلا والا لزم من تعقل احدهما تعقل الاخر وليس كذلك ولا شك فى ان

الشىء من حيث انه مكيل يقابل الشىء من حيث انه مكيال فالواحد من حيث انه مكيال يقابل الشىء من حيث

مكيلية والمكيالية والمكيلية من باب المضاف لاستحالة تعقل احدهما بدون الاخر فاذن التقابل بينهما لغاية

التضايف لكن لا بحسب ماهيتهما بل بحسب عارض عرض لهما وهو المكيالية والمكيلية واليه اشار بقوله بل

لان الواحد من حيث انه مكيال يقابل الكثير من حيث انه مكيل فالتضايف عرض لهما لا لماهيتهما وهو المكيالية

والمكيلية ولا تقابل بين الاعدام وبه يظهر انحصار التقابل فى الاقسام الاربعة المذكورة على ما قيل لامتناع

العدم المطلق مقابلا للعدم المطلق لامتناع كون الشىء مقابلا لنفسه وفى الحكم هذا اذا اعتبرنا مفهوم

العدم المطلق من حيث هو واما اذا اعتبرناه بحسب الافراد فلصدقهما على كل موجود يقابل العدم من بين

المضافين لوجود المطلقين فى مضافين قوله وفيه نظر لان العدم المطلق عند الاضافة لا يبقى عدما مطلقا

فلم يكن العدم المطلق فى المضاف سلمناه لكن العدم من المطلقين اللذين فى عدم زيد وعدم

عمرو لا يصدق ان على بكر فان العدم المطلق كيف يصدق على الموجود والمضاف اى ولامتناع كون العدم

المطلق مقابلا للعدم المضاف لكونه اى لكون العدم المطلق جزءا منه اى من المضاف وفيه نظر لانا لا نسلم

انه جزؤه لما عرفت غير مرة سلمناه لكن لا يلزم من كونه جزءا كونه محمولا عليه ليلزم اجتماعهما فى الصدق

على شىء واحد وكون المضاف اى لامتناع كون المضاف مقابلا للمضاف لصدقهما على كل ما هو

مغايرلهما اى على كل موجود مغاير للموجودين اللذين هما علة لهما وفي الحطه هذا انما يتم اذا كان

المراد من علم زيد هو الازلى ثم الدليل وفيه نظر والاضداد منها ما يصح عليها كالحركة السواد و

البياض ومنها ما لا يصح عليها التعاقب كالحركة عن الوسط واليه فانه لا يصح عليهما التعاقب كالسواد و

اذ لا بد ان يتوسطهما سكون فان المعلم الاول ارسطو ذهب الى انه لا بد في كل الحركتين المستقيمتين مختلفي

الجهة من سكون يتخللهما وتابعه الشيخ وذهب افلاطون الى انه لا ... غير واجب البحث الرابع

في الوجوب والامكان والامتناع كل مفهوم ان امتنع عدمه لذاته فهو الواجب لذاته وان امتنع و

جوده لذاته فهو الممتنع لذاته وان لم يمتنع عدمه ولا وجوده لذاته بل امكن كل منهما لذاته فهو الممكن

لذاته ولكل واحد من الاول والثالث اى الواجب لذاته والممكن لذاته وجود في الخارج اما الثالث فلان

من الموجودات ما هو مركب وكل مركب موجود ممكن لذاته لافتقاره في وجوده الى اجزائه التي هي غيره

وكون كل مفتقر في وجوده الى غيره ممكنا لذاته وانما خصصنا المركب بالموجود ليندفع ما في الحطه من ان قوله

وكل مركب ممكن لذاته مستلزم لامكان المركبات الممتنعة كالمركب من الضدين مثلا ويمكن ان يمنع افتقار

المركب الممتنع الى اجزائه مع التقدير بجواز استلزام المح للمح وانما خصصنا الافتقار بالوجود لان الافتقار

مطلقا لا يستلزم الامكان بل في الوجود فان الواجب لذاته مفتقر في الصفات الاضافية الى غيره وفاقا

وانما قدم بيان وجود الثالث على الاول لابتنائه عليه على ما قال واما الاول فلان مجموع الممكنات الموجودة

موجود ممكن اما انه موجود فلامتناع ان يكون مجموع الامور الوجودية معدوما واما الثاني فلافتقاره

الى كل واحد منها فله علة تامة وفي الحطه لكونه موجودا غير واجب لانتفائه بانتفاء جزئه لا للافتقار

لما مر من ان الافتقار الى الاجزاء لا يستلزم الامكان كالمركبات الممتنعة وقد عرفت ان التقييد بالوجود

يسقطه هذا موجودة وفي الحطه في اطلاق الموجود على العلة التامة نظر لان احد اجزائها عدم المانع

وهو لا يكون جزءا من الموجود فالاولى ان يق فله علة فاعلية مستجمعة للشرايط ومن الشرايط

ان يكون المانع مرتفعا الا ان يكون عدم المانع موجودا او واقعا او ثابتا بعد اطلاق هذه الالفاظ

على الامور العدمية وان لم يكن عدما صرفا اقول وهذا انما يتم اذا كان المانع امرا وجوديا وهو مم

لاحتمال ان يكون عدميا فيكون عدمه وجوديا اذ لا عبرة باللفظ بل بالمعنى وهو لا يجوز ان يكون

نفسه اى نفس المجموع وهو ظ لظهور امتناع تقدم الشيء على نفسه ولا داخلا فيه اى في المجموع لتو

اى لتوقف المجموع على كل واحد من اجزائه فلا يكون شيء منها علة تامة له اى علة فاعلية مستجمعة

للشرايط لان المراد من الاستجماع ان يصير الفاعل بها فاعلا بالفعل على ما في الحطه بل هي موجودة

خارجة عنها اى عن الممكنات الموجودة والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته واذا ثبت

ذلك فاعلم ان الوجوب هو استحقاقية الشيء الوجود لذاته اى من ذاته على ما في الحطه والواجب لذاته له

هذه الصفة فلا يحتاج في وجوده الى غيره ضرورة وهذه الصفة اى عدم الاحتياج في الوجود الى الغير

معلولة للاولى اى الصفة الاولى وهي استحقاقية الوجود من ذاته لانه كلما ثبت استحقاقية وجود

الشيء لذاته ثبت عدم احتياجه في وجوده الى الغير بخلاف العكس لثبوت الثانية في الممتنع بخلاف

الاولى والامتناع هو اللااستحقاقية الشيء لذاته والممتنع له هذه الصفة فلا يحتاج في عدمه الى غيره

والاعتبار الثاني معلول للاعتبار الاول كما عرفته في الواجب والامكان هو استحقاقية الشيء لذاته

لا استحقاقية الوجود والعدم من ذاته والممكن لذاته له هذه الصفة فيحتاج في وجوده وعدمه الى غيره

بالضرورة فيكون الصفة الثانية معلولة للصفة الاولى على قياس ما مر وفيه نظر لان الاستلزام

ههنا متعاكس وفي الحواشي القطبية قيل هذه الصفة معلولة للاولى بناء على ان الاولى هي صفة

الشيء باعتبار حاله والثانية باعتبار غيره ويمكن ان يق ان الاولى معلولة للثانية بناء على انها

عدمية والثانية وجودية اقول وفي القولين نظر اما في الاول فلانه لا يصلح للتعليل لجواز ارتفاع

ما بالغير بارتفاعه مع تحقق ما باعتبار ذاته وحاله واما في الثاني فلانا لا نم ان الاستحقاقية

ان اراد بالعدمي ما في نفس مفهومه وحقيقته نفي شيء فان النفي داخل في مفهوم المثبت الذي

هو اللااستحقاقية لا في مفهوم النسبة التي هي الاستحقاقية وان اراد بالعدمي المعدوم فكما

ان الاستحقاقية من الاعتبارات العقلية لا الموجودات الخارجية فكذا الاحتياج واعلم ان العلماء

اختلفوا في ان الوجوب هل هو امر ثبوتي ام لا والمص اختار انه ثبوتي واستدل عليه بقوله والوجوب

مقتضى لثبات الوجود وكل ما كان كذلك كان وجوديا فيكون اى الوجوب وجوديا اما الصغرى فلانه
اذا لم يجب وجود الشئ لم يوجد فيلزم ان يكون الوجوب سببا للوجود واذا كان كذلك وجب ان يكون
موجودا ما دام واجبا فيكون الوجوب سببا لثبات الوجود وفيه نظر لان تقدم الوجوب على الوجود انما
يصح فى الممكن دون الواجب ولما فى الحط من ان غايته ان الثبات لا ينفك عنه اما انه يكون مقتضاه فلا
واما الكبرى فلان الامر العدمى لا يكون سببا وهذا انما يتم لو بين ان ثبات الوجود امر وجودى على
انا نقول الوجوب كيفية نسبة الوجود الى المهية لانه استحقاقية المهية الوجود من ذاته كما ذكره انفا فيكون
اعتبارا عقليا او هو نفس مهية واجب الوجود والا لكان داخلا فيها او خارجا عنها والاول يقتضى
التركيب والثانى تقدم الصفة الوجودية للمهية وهى الوجوب على وجود المهية لتقدم الوجوب على
الوجود لانها لا يستحق الوجود لا يحصل له الوجود وفيه نظر لان الوجوب لا يخ من ان يكون متقدما
على الوجود ام لا فان كان الاول يلزم ان يكون متقدما على المهية لكون الوجود عين المهية والمتقدم
على الشئ لا يكون نفسه وان كان الثانى سقط الاستدلال على انا نقول قوله الوجوب مقتضى لثبات الوجود
يناقض قوله الوجوب نفس مهية واجب الوجود لان الوجوب اذا كان مقتضيا لثبات الوجود كان غير
الوجود لان المقتضى وهو الوجوب غير المقتضى وهو ثبات الوجود وثبات الوجود غير الوجود فيكون
الوجوب غير الوجود واذا كان غير الوجود كان غير مهيته لا يق المغاير للشئ لا يجب ان يكون مغايرا لما
فان الالف مغاير للباء والباء مغاير للالف مع ان الالف لا يغاير نفسه لانا نقول من الراس الوجوب
المقتضى لثبات الوجود ان كان غير الوجود كان غير المهية وان كان غير الوجود كان مناقضا لقوله الوجوب متقدم
على الوجود ولما فى الحط من ان تقدم الصفة الوجودية على وجود المهية انما يلزم لو كان الوجود غير المهية
حتى يكون استحقاقها للوجود متقدما عليه اما اذا كان عينها فلا وان قرر الدليل هكذا الوجوب او الوجود
نفس مهية الواجب اذ لو زاد عليها يلزم الخ سقط هذا النظر واقول لكن يتوجه اخر لجواز ان يكون صدق
ذلك بان يكون الوجود نفسا والوجوب زائدا وهو فى صدد بيان ان الوجوب نفس لا يق لو كان الوجوب
ثبوتيا لكان زائدا على الذات لكونه نسبة بينها وبين الوجود ووجوب تاخر النسبة عن كل واحد من المنتسبين
ان لكان موجودا زائدا ليظهر استلزام المقدم التالى فان ما ذكره انما يدل ظاهرا على كونه زائدا لا على استلزام كونه
ثبوتيا للزيادة او لا يرى انه لو قيل هو زائد سواء كان وجوديا او عدميا لانه نسبة لتم ايضا واذا قرر ما ذكرنا
وطبق الدليل على النقض ثبت الملازمة وانما الغرض الزيادة لانه لو قال هكذا لو كان ثبوتيا
تساوى ساير الموجودات فى الوجود الا اخر لم يتم اذ على
تقدير كونه عين الذات لم يثبت هناك
وجوب اخر فلا يتسلسل

تساوى ساير الموجودات فى الوجود بناء على اشتراك الوجود معنى وخالفها بالمهية وما به الاشتراك
مغاير لما به الاختلاف ضرورة فوجوده غير مهيته فمهيته ان لم يستحق ذلك الوجود لما هى هى كانت ممكنة
العدم فالواجب ليس كذلك لوجهين اما الاول فلان الواجب لذاته انما صار واجبا لذاته بالوجوب
فاذا كان بسبب صيرورته واجبا لذاته ممكنا لذاته كان هو اولى بان يكون ممكنا لذاته لكن الواجب لذاته استحال
ان يكون ممكنا لذاته فالوجوب استحال ان يكون ممكنا لذاته واما ثانيا فلان الوجوب لو كان ممكنا لذاته لكان
قابلا للعدم فيلزم ان يكون الواجب لذاته كذلك لكون الوجوب ح معلولا له لاستحالة احتياج الواجب
فى وجوب وجوده الى غيره وامكان عدم المعلول يوجب امكان عدم العلة وان استحقت اى مهية الوجود
فاستحقاقها له ان كان زائدا لزم التسلسل او امكان الواجب لانا ننقل الكلام الى استحقاق مهيته وجوب الوجود
لوجوده فنقول لو كان امرا ثبوتيا زائدا عليها لساوى ساير الموجودات فى الوجود وخالفها بالمهية الخ
وان لم يكن زائدا لم يكن الوجوب ثبوتيا لذاته اذ انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل والمقدر خلافه اذ
التقدير انه ثبوتى زائد اما ان التقدير انه ثبوتى فظ واما ان التقدير انه زائد فلان كونه ثبوتيا يستلزم
كونه زائدا لما مر وفى الحط هذا مم اذ لا يلزم من عدم كونه زائدا ان لا يكون ثبوتيا اجيب عنه بعد ما مر بان
اللزوم ثابت لانه عكس نقيض قوله لو كان ثبوتيا لكان زائدا اولان استحقاق الوجود سابق عليه لان
الشئ ما لم يستحق الوجود لا يحصل له الوجود وفيه ما مر فلو كان اى استحقاق الوجود الذى هو الوجوب
ثبوتيا يلزم ثبوت الصفة وهو الاستحقاق للموصوف وهو المهية قبل ثبوته وهو مح لان ثبوت
الصفة للموصوف فرع على ثبوت الموصوف فى نفسه وفى الحط ان اراد بالقبلية الطبيعية فالملازمة
مسلمة دون استحالة الثانى وان اراد بها غيرها فالملازمة ممنوعة يعنى ان اراد بها قيام الصفة الوجودية
بالمعدوم فلزومه مم لان المهية من حيث هى هى لا يصدق عليها انها معدومة والوجوب يكون قائما بها
من حيث هى هى وذلك غير ممتنع واقول الانسب ان يق لان ذلك انما يلزم لو كان تقدم الوجوب على الوجود
تقدما بالزمان وليس كذلك لان الوجود لا يتخلف عن الوجوب وذلك لان المهية من حيث هى هى وان لم
يكن موجودة ولا معدومة لكن لا يخ عن صفة الوجود والعدم وعند خلوها عن صفة الوجود يصدق عليها

انهامعدومة وعند العكس بالعكس وهو واضح ولانه لوكان ثبوتيا لكان خارجا عن الذات لكونه نسبة بينها

وبين الوجود ووجوب مغايرة النسبة للمنتسبين فيكون ممكنا لاحتياجه الى الذات لقيامه بها فلا يجب الا

بوجوب علته لكن علته هي المهية فللمهية وجوب قبل هذا الوجوب وانه مح لان الكلام في ذلك كالكلام في هذا

الوجوب فلزم ان يكون للمهية وجوبات بغير نهاية واستحالة التسلسل ظ لانا نجيب عن الاول بان الوجوب نفس المهية

وتوجيهه ان يق لانم انه لوكان ثبوتيا لكان زايدا قوله لانه نسبة قلنا مم كانه نفس المهية لمابينا انفا وفيه نظر

لان الوجوب على ماذكره من التفسير وهو استحقاق المهية الوجود منه او انه نسبة بين المهية والوجود

فكيف يكون نفسها واما الذى يستدل به على انه نفس المهية ففيه ضعف وفى الحطمه ما بين ان وجوه

الوجوب هو عين ماهية الوجوب بل بين ان الوجوب نفس مهية الواجب ووجود الواجب عين مهيته

فيلزم منه ان يكون وجود الوجوب عين مهيته اقول يلوح من هذا الكلام ان النسخة التى وقعت اليها

طاب ثراه كان فيها هكذا بان وجود الوجوب نفس مهيته على مايظهر بالتامل فان قيل لوكان الوجوب نفس

نفس مهيته نعم لكان وجوده نفسه زايدا على مهيته لان الوجوب الذى هو نفس مهيته يساوى ساير الموجودات

فى الوجود ويخالفها بالمهية فوجوده غير مهيته وهو خلاف مذهبكم قلنا لانم بل يخالفه لساير الموجودات

بامر عدمى وهو عدم عروض الوجود له لا بالمهية فلا يلزم ماذكرتم واليهما اشار بقوله فيكون مخالفته

اى مخالفة الوجوب لساير الموجودات بامر عدمى وهو عدم العروض سلمناه اى سلمنا ان الوجوب لوكان

ثبوتيا لكان زايدا لكن لانم ان مهية الوجوب لوكانت ممكنة لكان الواجب ممكنا قوله لان الواجب

انما صار واجبا لذاته بالوجوب قلنا لانم بل الواجب لذاته انما صار واجبا لذاته لان مهيته كافية فى حصول

ما لزم من الوجود وكون مهيته بهذه الحالة استلزم الوجوب الذى هو استحقاقه الوجود من ذاته واذا كان

كذلك كان الوجوب صفة للواجب فلا يلزم من امكانه امكانه فان امكان الصفة لا يوجب امكان الموصوف

وفى الحطة بناء على انها معلولة لذات الواجب وامكان المعلول لا يوجب امكان العلة وفيه نظر

لان الوجوب اذا كان نفس مهية الواجب فامكانه يوجب امكان الواجب بالضرورة اقول النظر غير وارد

لان هذا المنع بعد التنزل وتسليم كونه زايدا وقوله ثانيا لوكان ممكنا لذاته لكان قابلا للعدم فيلزم

ان يكون الواجب ايضا كذلك قلنا لانم ذلك وانما يلزم ان لوكان ارتفاع المعلول موجبا لارتفاع العلة مرتفعة

قبله كاسيجئ واذا كان كذلك فلا يكون عدم المعلول موجبا له ولقايل ان يقول سلمنا ان عدم المعلول لا يوجب

عدم العلة ولكن يستلزمه وهذا القدر يكفينا بل الجواب ان عدم المعلول لا يستلزم عدم ذات العلة

الموجبة اياه فان ذلك قد يكون بانتفاء شرط مع كون ذات العلة الموجبة بحالها فلم يلزم ح من امكان عدم الوجوب

امكان عدم ذات الواجب سلمنا ماى سلمنا ان مهية الوجوب لوكانت ممكنة لكان الواجب ممكنا ولكن

لانم ان التسلسل اللازم على تقدير استحقاقها للوجود يكون زايدا مح لان من جانب المعلول والبرهان

انما قام على انتهاء الممكنات الى علة اولى لا الى معلول اخير وعن الثانى بمنع الشرطية المذكورة اى لانم ان

الوجوب لوكان ثبوتيا يلزم ثبوت الصفة للموصوف قبل ثبوته فان اللازم ح اى على تقدير ان يكون

استحقاق الوجود سابقا عليه يكون ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف لاثبوتها للموصوف قبل

ثبوته لا يق ثبوت الصفة قبل ثبوت الموصوف ان كان بذاتها لم يكن الصفة صفة وان كان بغير

الموصوف لم يكن صفته لانا لانم ذلك فانه يجوز ان يقوم صفة الشئ بغيره قبل زمان وجوده اما

فى زمان وجوده فلا كما سيذكره المص وفيه نظر وفى الحطة فيه نظر لانه اذا سلم ثبوت الصفة قبل ثبوت

الموصوف ولا شئ قبل هذا الموصوف حتى يثبت له الصفة فتعين ثبوتها للموصوف كما زعم السايل

فاذن الجواب الحق ما اشرنا اليه وعن الثالث بمنع الشرطية ايضا اى لانم انه لوكان ثبوتيا لكان خارجا

وماذكره لبيانها وهو ان الوجوب نسبة فهو مم فان الوجوب عندنا نفس مهية واجب الوجود لما بينا

وبتقدير تسليمه اى بتقدير تسليم كون الوجوب نسبة فلانم استلزام وجوب مغايرة النسبة

لكل واحد من المنتسبين خروجها عن كل منهما فان لمجموع النسب نسبة الى كل واحد من النسب وتلك

النسبة مغايرة لكل واحد منهما وداخلة فى مجموع النسب والا لم يكن المجموع مجموعا لا يق نحن نقول

ووجوب تاخر النسبة عن كل واحد من المنتسبين بدل قوله وجوب مغايرة النسبة للمنتسبين

فيندفع ماذكرتم لان المتاخر عن الشئ يكون خارجا عنه بالضرورة لا المغاير لانا لانم وجوب تاخر النسبة

عن كل واحد من المنتسبين فان لمجموع النسب نسبة الى كل واحد من النسب وتلك النسبة ليست متاخرة

عن كل واحد منها ضرورة كونها داخلة في مجموع النسب بل الطريق في دعوى ان نفي الوجوب لنسبة والنسبة
مغايرة للمنتسبين ضرورة فالوجوب مغايرة للمهية فهو اما ان يكون داخلا فيها او خارجا عنها والاول
يوجب التركيب في مهيته والثاني كونه واجبا فهذا الوجوب كالمروي في الحظ عكس ان ما سلمناه ولكن
لم قلتم بانه يلزم ان يكون للمهية وجوبات بعين ما ذكره بل يلزم ان يكون للمهية وجوب آخر والنسبة الى وجود الوجوب
لجاز ان يكون ذلك الوجوب نفس وجود الوجوب او نفس المهية وح لا يلزم التسلسل وهو موضع نظر
وبحث فليتامل فيه ولعدم الامكان اي الخاص فاحتج الامام على كونه عدميا بانه لو كان ثبوتيا لساوى غيره
في الثبوت بناء على ان الثبوت اعني الوجود مشترك معنى وما يزه بالمهية فوجوده غير ميزه فاتصافهما اي
اتصاف مهية الامكان بالوجود وان كان واجبا لذاته كان اي الامكان واجبا لذاته ولزم منه كون الممكن
كذلك اي واجبا لذاته لاشتراط وجود الامكان بوجوده اي لوجود الممكن اي وجود الممكن شرط الوجود
الامكان لانه صفته ووجود الصفة مشروط بوجود الموصوف فيكون الممكن ح شرطا فيما هو
هو واجب لذاته وما كان شرطا للشيء الواجب لذاته كان ولما ان يكون واجبا لذاته وذلك ح وان كان
ممكنا كان له امكان اخر وفي الحظ ثم يجوز ان لا يكون امكان الامكان زايدا عليه وفيه نظر ولزم التسلسل اولا
الى الامكان الواجب لذاته لانا ننقل الكلام الى اتصاف مهيته بالوجود ونقول اما ان يكون واجبا
او ممكنا وكل واحد من اللازمين مح اما التسلسل فظ واما كون الامكان واجبا فلاستلزامه كون الممكن
واجبا لما مر ولان الامكان لو كان ثبوتيا وهو متقدم على وجود الممكن لان صحة وجود الشيء سابقة
على وجوده والامكان قبل وجوده اما واجبا او ممتنعا وهما محالان لزم تقدم الصفة على الموصوف
اي قيام الصفة الثبوتية بالموصوف قبل ثبوته ان ثبت له وقيامها بغيره ان ثبت لغيره وهما محالان اما
الاول فلان ثبوت الصفة للموصوف فرع على ثبوته في نفسه واما الثاني فلان صفة الشيء انما يكون
قائمة به لا بغيره والا لم يكن صفته بل صفة لذلك الغير ولانه نسبة بين المهية والوجود فلو كان
ثبوتيا لزم تاخره عن الوجود لتاخر النسبة عن المنتسبين واذا كان متاخرا عنه امتنع ان يكون متقدما عليه
ضرورة واللازم باطل لما مر آنفا ولقايل ان يقول اللازم هو تقدم الوجود على الامكان لا يلزم

من فرض الامكان ثبوتيا فان ذلك لازم سواء كان وجوديا او عدميا فيمكن ان يعارض في التعويق الامكان لنسبة
فلو كان عدميا لزم تاخره عن الوجود ويمكن ان يجاب عنه بانا لا نم انه ح لو كان عدميا لزم تاخره عن الوجود لان
ما لا هوية له في الاعيان لا يتاخر عما هو له هوية لان معنى تاخره عن الوجود قيامه بالمهية بعد اتصافها بالوجود
وما لا هوية له في الاعيان لا يقوم بالمهية حتى يكون في البعد اتصافها بالوجود او قبله فان قيل حاصل ما ذكرتم
ان النسبة لا يجب ان تتاخر عن المنتسبين على تقدير كونها عدمية ويجب ان تتاخر عنهما على تقدير كونها
وجودية وليس كذلك لان النسبة متاخرة مطلقا فنقول انها متاخرة ايضا على تقدير كونها عدمية
لكن في العقل لا في الوجود الخارجي فان قيل الامكان على تقدير عدميته لما لم يكن متاخرا في الخارج فلا
ح من ان يكون متقدما فيه او لم يكن وعلى الاول يلزم تقدم النسبة على المنتسبين في الخارج وهو باطل
بالضرورة وعلى الثاني يلزم الانقلاب فنقول لا نم انه يلزم الانقلاب وانما يلزم لو كان ح متصفا في
الخارج بالوجوب او الامتناع وليس كذلك فانهما ايضا من الاعتبارات العقلية ولا يتصف بهما
موصوفهما الا في العقل والشيء المعروض للامكان في العقل متصف به فيه قبل الدخول في الوجود و
بعده فان قيل انكم ذكرتم اولا انه متاخرة في العقل فكيف يكون متقدما فيه فنقول جاز ان يكون بحسب
اعتبارين والحق ان المتاخر هو الامكان بمعنى كيفية نسبة الوجود الى المهية في الحكم العقلي والمتقدم
هو بمعنى كون المهية بحالة لا يستحق الوجود والعدم من ذاته فان مهية الممكن قبل الدخول في الوجود بهذه
الحالة وقد اوما الى ذلك قبل وهو ضعيف لانه يمنع امتناع التسلسل المذكور لانه من جانب المعلول لا العلة
وامتناع اي يمنع امتناع قيام ما هو صفة للشيء بغيره في زمان قبل زمان وجوده الموصوف فلم
انه ممتنع لا بد له من دليل واجيب عنه بان هذا ههنا غير ممكن لانه لو كان الامكان قائما بغير الممكن لزم
امكان الواجب والممتنع لان غير الممكن منحصر فيهما لا يقال لا يجوز ان يقوم امكان كل فرد من افراد الممكن
بغيره ذلك الفرد عند عدمه وبه عند وجوده لان ذلك انتقال الامكان من محل الى محل وهو ضروري
البطلان وامتناع اي يمنع امتناع تقدم ما عرض له الانتساب وهو الامكان الى غيره وهو الوجود
بحسب الذات عليه اي على ذلك الغير لجواز ان يكون متقدما بحسب الذات ومتاخرا باعتبار عروض الانتساب
في المنطقيين وما ذكره ما هو الكيفية المسماة بالمهية والامكان ههنا هو الاول والكلام فيه والشبهة متوجهة عليه والتقسيم في شرح الملخص

وتوجيهه ان يق ان اردتم بامتناع تقدمه عليه بحسب الذات ومتاخرا باعتبار عروض الانتساب

فهو مم وانما يكون كذلك ان لو كان متاخرا عنه بحسب الذات وليس كذلك بل تاخره عنه باعتبار

عروض الانتساب ويجوز ان يكون المتقدم على الشئ بحسب الذات متاخرا عنه باعتبار عروض

عارض لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل وان اردتم بامتناع تقدمه عليه ح امتناع تقدمه عليه

لا بحسب الذات بل بحسب عروض الانتساب فهو مسلم لكن تقدمه عليه ليس الا بحسب الذات

وفيه نظر لانه فسر الامكان بنفس الاستحقاقية لا بمعروضها حتى يمكن ان يتصور فيه ان يكون

متقدما بحسب الذات ومتاخرا بحسب العارض واحتج الشيخ على كونه ثبوتيا بانه لو لم يكن الشئ

ثبوتيا لم يكن الشئ في نفسه ممكنا اي لم يكن الشئ الذي فرضناه ممكنا ممكنا لانه لا فرق بين قولنا

امكان له لا اي لا امكان له عدمي لعدم وقوع التمايز بين العدمات واذا كان كذلك يصدق على الشئ الممكن

في نفسه لا امكان له اي ليس له امكان على تقدير صدق لا امكانه لا عليه واذا صدق عليه ذلك لم يكن

ممكنا لان ما ليس له الامكان لم يكن ممكنا ضرورة هذا بيان الملازمة ونفي التالي لا يحتاج الى

دليل وغيره اي واحتج غير الشيخ على كون الامكان ثبوتيا بانه مناف للامتناع العدمي

فيكون وجوديا لوجوب احد المتنافيين وجوديا والجواب عما ذكره الشيخ مع عدم الفرق بين القولين

المذكورين فان الاول نفي الامكان الكلية وجوديا كان او عدميا والثاني اثبات الصفة

عدمية والفرق بين نفي الامكان بالكلية وبين اثبات الامكان العدمي بين قوله بل بينهما اي

بين القولين منافاة ضرورة تحقق المنافاة بين نفي الامكان وثبوته تاكيد للفرق ولشارحه

الى وجود الفرق بين القولين وان لم يستلزم امتناع صدقهما على شئ واحد لكن المنافاة

بينهما يستلزمه وانها متحققة ههنا فيمتنع صدق قولنا لا امكان له عليه على تقدير صدق

امكانه لا عليه ح لانه يصدق عليه على تقدير صدقه عليه ولا يخفى ان هذا انما يتوجه لو

فسر العدمي لمفهومه وحقيقته نفي شئ واما اذا فسر بالمعدوم فلا شك اذن انه لو كان معدوما

لم يبق فرق بين قولنا ليس له امكان وبين قولنا لا امكان معدوم وعما ذكره غيره اي والجواب عما ذكره

الشيخ

غير الشيخ ان يق بل هو لكونه منافيا الوجوب الوجودي يكون عدميا هكذا ذكره الامام وهو معارضة

لا حل واعلم ان كلام الامام انما يصلح للمعارضة لو كان كلام الغير مبنيا على ان احد النقيضين يجب ان

يكون وجوديا اذ يصح ان يق انه مناف اي نقيض للوجوب الوجودي فيكون عدميا لوجوب كون

احد النقيضين عدميا اما اذا كان مبنيا على عدم التقابل بين الوجوديات لجواز تحقق المنافاة

بين الوجوديات وفاقا الا ان الحمل على الاول في غاية الظهور وهو ان يق سلمنا ان احد النقيضين

يجب ان يكون وجوديا لكن لا نم ان الامكان مناقض الامتناع اذ لو كان نقيضا له لما جاز

ارتفاعهما عن الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين واللازم بط ضرورة وذكر المص ان وجوب

كون احد النقيضين وجوديا مم لان الامتناع واللاامتناع متناقضان مع كونهما عدميين

وذلك يوجب عدم دخول التناقض في تقابل السلب والايجاب لانه اعتبر فيه كون احدهما وجوديا

وايضا لما كان منعه هذا مبنى على السند المذكور يكون منعه بديهيا وهو ان يق الامتناع لا يخ

اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان الاول فظ وان كان الثاني فكذلك لان اللاامتناع ح يكون

وجوديا لان عدم العدم وجود على ما سلم قبل ذلك ولا يق ما ذكره الامام حل لكونه نقضا

اجماليا وتوجيهه ان يق لا نم ان احد النقيضين يجب ان يكون وجوديا والاخر عدميا اذ لو

ذلك لكان الامكان لكونه منافيا للوجوب الوجودي عدميا واللازم بط عندكم فالملزوم

مثله لان كلام المعلل مبنى على ان احد المتنافيين يجب ان يكون وجوديا عند كون الاخر

عدميا لا على ان احد المتنافيين يجب ان يكون وجوديا والاخر عدميا وكلام الامام لا يصح ان

يكون حلا الا على الثاني دون الاول على ما لا يخفى وفي الحط واما الحل فهو ان يق المقابل

للامتناع عدم الامتناع وهو شامل للامرين الوجوب والامكان ومقابل العدمي يجوز

ان يكون منقسما الى وجودي وعدمي واقول توجيهه ان يق ان اردتم بالمنافي المقابل

الذي هو اعم من المناقض وجوب كون احدهما وجوديا والاخر عدميا مم وان اردتم به

المناقض فلا نم ان الامكان مناقض للامتناع بل اللاامتناع ونقيض يجوز ان يكون

منقسما الى وجودى وعدمى لم قلتم لا يجوز ان ذلك لا بدله من دليل وفيه نظر لما عرفت
آنفا وكيف كان اى الامكان من كونه عدميا كما ذهب اليه الامام او وجوديا كما ذهب اليه
الشيخ انما يعرض للممكن اذا اخذناه من حيث هو هو مع قطع النظر عن وجوده وعدمه
لانه ان اخذناه مع الوجود كان واجبا لانه حال كونه موجودا استحال عدمه وفى الحواشى القطبية
لانه يكون ماخوذا مع علته التامة لوجوده والشى مع علته التامة قد يكون ممتنع العدم
فيكون واجبا وان اخذناه مع العدم كان ممتنعا لان الشى حال كونه معدوما استحال وجوده
ويمكن ان يقال ايضا لانه يكون ماخوذا مع عدم علته التامة لوجوده والشى مع عدم علته
التامة لوجوده يكون ممتنع الوجود فيكون ممتنعا واذا كان واجبا او ممتنعا يمتنع عروض
الامكان له ولقايل ان يقول لا نم انه ان اخذناه مع الوجود او مع العدم كان واجبا او ممتنعا
ان اردتم بالوجوب والامتناع الوجوب الذاتى والامتناع كذلك وان اردتم بهما الوجوب
والامتناع بالغير فلا نم عدم عروض الامكان له فان الوجوب بالغير والامتناع بالغير
لا ينافى الامكان الذاتى وهو اى الممكن قد يكون ممكن الوجود فى ذاته وقد يكون ممكن الوجود
لغيره اى ممكن الحصول لغيره وفى الحواشى القطبية فى هذا التقسيم نظر لانه كتقسيم الانسان
الى الانسان والى الانسان الكاتب وان قيد الانسان الاول باللاكاتب فلا يكون الاول اعم من الثانى
بل مباينا له لكن المصنف حكم بان الاول اعم من الثانى على ما قال والاول اعم اى من الثانى مطلقا
لان كل ما هو ممكن الوجود لغيره فهو ممكن الوجود فى ذاته والا لكان واجب الوجود لذاته او ممتنع
الوجود لذاته وما كان كذلك استحال حصوله لغيره بالضرورة من غير عكس كلى لان المفارقات و
هى الجواهر المجردة عن المادة القائمة بانفسها يمكن وجودها لذاتها ويمتنع حصولها لغيرها نعم بعض
ما هو ممكن الوجود فى ذاته ممكن الحصول بل واجب الحصول لغيره كالصور والاعراض و
الامكان اللازم للمهية ان كان كافيا فى فيضان وجودها عن واجب الوجود لذاته كالامكان اللازم
للمهية العقل الاول او عنه اى عن الواجب وعن كل ما يمتنع انفكاكه عنه اى عن الواجب كالامكان

اللازم لمهية العقل الثانى مثلا دامت اى تلك المهية بدوامه اى بدوام واجب الوجود وفى الحواشى وان
لا يختص وجوده بحين دون حين لانك ستعرف ان الممكن مستند فى وجودها الى سبب
واجب الوجود فى جميع جهاته وكل ما كان كذلك استحال ان يخصص بعض المستعدات بالفيض
دون البعض بل يجب ان يكون عام الفيض وان يكون اختلاف الفيض عنه بسبب اختلاف
القوابل وقد فرضنا ان الامكان اللازم للمهية كاف فى قبول الفيض عن واجب الوجود فوجب ان
يكون موجودا دائما لامتناع تخلف المعلول عن العلة والا اى وان لم يكن كافيا توقف اى الفيضان
على شرايط وجودية كانت او عدمية متى يستعد المهية لقبول الوجود عن واجب الوجود فيكون له
اى لمثل هذا الممكن لذاته امكانان احدهما الامكان اللازم لمهيته وهو كونه بحالة لا يلزم من فرض
وجوده ولا عدمه محال والثانى الاستعداد التام الذى حصل لمهية الممكن عند حصول الشرايط
وارتفاع الموانع وهذه الشرايط لا محالة يكون حادثة اذ لو كانت قديمة لزم من قدمها وقدم الواجب
قدم الحادث وانه محال واذا كانت تلك الشرايط حادثة يكون مسبوقة بحوادث اخر لا الى نهاية فيكون
كل سابق منها للعلة الموجبة اى الفاعلية الى المعلول الذى هو اللاحق يعد بعدها عنه اذ لو لم يكن
كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر فلا يخلو من ان يكون العلة التامة
لذلك الحادث قديمة او محدثة وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثانى يكون الا
بحادث مسبوقا به هذا خلف وذلك اى كون قبل كل حادث حادث لا الى اول انما يكون بحركة
دائمة لا بداية لها ولا نهاية ليكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة لا
يقال لو توقف كل حادث على حادث اخر لكان الحادث السابق جزءا لعلة اللاحق فيلزم وجوده عند
وجوده فيلزم وجود حوادث لا الى نهاية دفعة وهو مع لصحة التطبيق لان كل سابق هو شرط
معد للاحق فلا يجب وجوده عند وجود اللاحق فان الحركة الى الحيز الطبيعى شرط معد للا
فلا يجب وجوده عند وجود اللاحق فان الحركة الى الحيز الطبيعى شرط معد لحصول الجسم فى
فى الحيز الطبيعى مع انها غير موجودة عند حصول الجسم فيه ولا بد لتلك الحوادث من محل

لتخصص الاستعداد على الاستعداد بوقت دون وقت وبحادث دون حادث وذلك لتوقف
تخصيص الاستعداد على الاستعداد للتوقف على المحل وذلك المحل هو المادة فكل حادث مسبوق بمادة و
حركة سابقتان عليه فظهر من هذا وجود مبدء قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ووجود جسم قديم يتحرك بالحركة المتصلة على الدوام والممكن يجب وجوده عند وجود العلة التامة
لوجوده وفي الحواشي القطبية في اطلاق الوجود على العلة نظر على ما تقدم والا لبقي ممكنا معها
فيجوز وجوده في وقت دون وقت اخر فاختصاص وجوده باحد الوقتين ان كان لا لمرجح وقع به الممكن
لا لمرجح وان كان لمرجح لم يكن العلة تامة بل جزءها هف وفي المحاكمة قوله والا لبقي ممكنا معها ان اراد
به انه يتساوى نسبة الوجود والعدم اليه معها فهو ممنوع وان اراد به انه يجوز وجوده وعدمه معها
فهو مسلم ولكن لا نم لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز اقتضاء العلة التامة اولوية طرف الوجود وان لم تنته
الى حد التعين ولا يتاتى الدليل المذكور على ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى به لذاته كما يظهر
عند النظر اول وذلك لانه لا يلزم من توقف حصول اولوية طرف الوجود على عدم سبب طرف
وانما يلزم ذلك لو لم تكن العلة التامة لاولوية طرف الوجود مشتملة على عدم سبب طرف
العدم وهو ثم وعلم منه اي من وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة لوجوده انه
اي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك لان حال الممكن مع حصول السبب التام لوجوده ما لم يكن
كحاله قبل حصوله لامتناع ان يكون اي الممكن مع السبب التام كهو لا معه فعند حصول السبب
التام لوجوده فلا بد وان يحصل لطرف الوجود اولوية على طرف العدم وتلك الاولوية لا ينفك
عن الوجوب لوجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة لوجوده ومحصله ان الممكن ما لم
يتصور وجوده او ما لم يوجد واذا كان كذلك فما لم يجب لم يوجد اما الاول فظ لامتناع
وقوع المساوي والمرجوح واما الثاني فلان تلك الاولوية منتهية الى حد الوجوب لامتناع
حصول تلك الاولوية من ذاته بل انما يكون حاصلة من علته وقد عرفت انه يجب وجود الممكن
عند وجود علته فان قيل يكفي في تحقق الاولوية تحقق بعض ما يتوقف عليه وجوده وعند

تحقق

لم يتحقق لا يجب وجوده فنقول الاولوية ان سلم لكن لا يكفي ايضا في وجوده فعند تحقق الجميع ينتهي تلك
الاولوية الى حد الوجوب فهو حده قال الامام في مباحث المشرقية الممكن مع السبب اما ان يكون
حاله كهو لا مع السبب او لا يكون والاول بط لانه لو كان كذلك لم يكن السبب سببا هف وان كان
حاله مخالفة لتلك الحالة المتقدمة وقد كان لا مع السبب على حد التساوي فمع السبب خرج عن
حد التساوي وصار احد الطرفين به اولى فحصول الطرف المرجوح ممتنع الوقوع لانه حين ما كان
مساويا كان ممتنع الحصول فحين ما صار مرجوحا فلان يمتنع وقوعه كان اولى ومتى كان الطرف
المرجوح ممتنع الحصول صار الطرف الراجح واجب الحصول لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض
وللقائل ان يقول لو كان احد الطرفين حين ما كان مساويا ممتنع الحصول لكان الطرف الاخر واجب
الحصول في ذلك الحين لاستحالة الخروج عن طرفي النقيض وهو ثم والصواب ان
يعلل ذلك بان امكان وقوع طرف لما كان متوقفا على رجحانه ويمتنع ان يكون الطرف المرجوح
راجحا حال كونه مرجوحا فيمتنع وقوع الطرف المرجوح حال كونه مرجوحا فيجب وقوع الطرف
الراجح لما عرفت في الطبقات وجها اخر لبعض العلماء الناظرين في هذا الكتاب الوجوب مع العلة
التامة للوجود والعلة التامة للوجود متقدمة على الوجود وما مع المتقدم على الشيء بالذات متقدم
على ذلك الشيء بالذات فيكون الوجوب متقدما على الوجود فان الممكن ما لم يجب لم يوجد وفيه نظر
لان ما مع المتقدم على الممكن بالذات والعلية ممتنع ان يكون متقدما عليه بالذات والعلية لامتناع
توارد العلتين على معلول واحد نعم ذلك واجب في التقدم الزماني فاعلم وفي المحاكمة لما بين انه وجدت
العلة التامة يجب وجوده علم منه انه متى لم يجب وجوده لا يوجد علته التامة ومتى لا يوجد علته التامة
لم يوجد لامتناع ان يكون الشيء مع السبب كهو لا معه والا لم يكن السبب سببا وفيه نظر لانا لا نم
انه لو وجد بدون السبب لكان حاله مع كهو لا معه لان حاله مع السبب هو انه لا يتخلف عنه ومع غير
السبب انه يتخلف ويمكن ان يقال لو صح وجود الممكن لا عن سبب انسد باب اثبات الصانع و
فساده ظ هذا ما في المحاكمة وما ذكرنا مستغن عن امثال هذه التكلفات وخال عن شوب هذا النظر
منها وان اراد في الاول الزمانية وفي الثاني الذاتية فلا يلزم تقدم الزمانية وهو ظ ولا الذاتي لما ذكره

ولا يجوز ان يكون احد طرفيه اي احد طرفي الممكن اعني الوجود والعدم اولى به لذاته وان لم ينته الى
حد التعين به اي حد الوجوب خلافا لجماعة من العلماء وذلك لان الطرف الاخر ان امتنع وقوعه
كان الطرف الاولى به منتهيا الى حد التعين اي الى حد الوجوب لامتناع الخلو الواقع عن طرفي الممكن
واذا كان كذلك فبطل اقتضاء ذات الممكن اولوية احد الطرفين بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب و
ان امكن اي وقوع الطرف الاخر توقف حصول تلك الاولوية على عدم سبب ذلك الطرف بناء
على ان رفع المانع معتبر في كل علة تامة والا لامكن منع توقف حصولها على عدم سبب ذلك
الطرف لان حصول الاولوية انما يتوقف على عدم سبب ذلك الطرف لا لما ذكرتم بل لانه لو تحقق سبب
ذلك الطرف كان هو واجب الوقوع فلا يكون الطرف الاولى اولى الا انا لا نم ذلك فان اولوية احد الطرفين
لذاته لا ينافي وجوب وقوع الطرف الاخر لسبب خارجي واذا توقف حصول تلك الاولوية على عدم
سبب ذلك الطرف فلا يكون ذات الممكن كافية في حصولها اي في حصول الاولوية لانه يكون
المقتضي لاولوية ذلك الطرف ذات الممكن مع عدم السبب للطرف الاخر وقد فرض كذلك هذا خلف
وفي الحواشي القطبية ولقايل ان يقول ان كان النزاع في ان ذات الممكن وحدها من غير ارتفاع رفع الموانع لا يجوز
ان يكون العلة التامة لاولوية احد الطرفين كان النزاع في الامر الضروري ضرورة اعتبار رفع الموانع
مع كل علة تامة وان كان في ان ذات الممكن مع رفع الموانع لا يجوز ان يكون العلة التامة للاولوية فالدليل
لا يفيد ذلك واقول النزاع في ان ذات الممكن وحدها هل هي علة تامة مشتملة على الشرائط وارتفاع
الموانع للاولوية ام لا والدليل يفيد انها ليست كذلك وكل ممكن فهو محفوف بضرورتين احديهما
سابقة على وجوده وهي وجوب فيضانه عن علته التامة اي الذي قد بين تقدمه على وجوده بقوله
وقد علم منه انه ما لم يجب لم يوجد والثانية متأخرة عنه وهي وجوب وجوده ما دام موجودا وهي الضرورة
المشروطة بشرط المحمول اي الذي هو الوجود فان كل موجود واجب الوجود ما دام موجودا ولا يخلو شيء من
الموجودات عن هذه الضرورة ضرورة ان كل ما يحمل على الشيء فهو ضروري له ما دام محمولا عليه
ولذلك لا يبحث في العلوم عن هذه الضرورة بخلاف الضرورة الاولى ضرورة خلو الواجب عنها

وكذلك

وكذلك الحال في رجحان العدم اما الضرورة السابقة فيه فلان الشيء ما لم يجب عدمه لم يعدم
واما اللاحقة فلان الممكن بشرط عدمه يستحيل الوجود عليه ولا يخلو من المعدومات
عن هذه الضرورة كما في جانب الوجود فاذن شيء من الممكنات سواء كان موجودا او معدوما
لا يخلو عن هاتين الضرورتين ولهذا حكم المص حكما كليا بان كل ممكن فهو محفوف بضرورتين
وان كان بين ذلك في جانب الوجود ويمكن ان يق مراده كل ممكن موجود ولهذا بين ذلك في جانب
الوجود وهذان الوجوبان انما عرضا للممكن لا من ذاته لان السابق انما عرض له بالنظر الى علته التامة
واللاحق بالنظر الى كونه موجودا فلا ينافيان تساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات الممكن و
ثبوت الامكان للممكن واجب والا اي ولو لم يكن وجوده واجبا بل ممكنا اذ لا امكان لامتناع
بعد ثبوته له لجاز زواله عنه نظرا الى ذاته فيجوز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا وهو مح واذا
كان ثبوت الامكان للممكن واجبا يكون الممكن في وقت ممكنا في كل وقت البحث الخامس
في الحدوث والقدم قد يراد بالحدوث وجود الشيء بعد عدمه في زمان مضى حتى يكون
الحادث هو الموجود الذي يكون عدمه سابقا عليه بالزمان وبهذا التفسير لا يكون الزمان حادثا
لان حدوثه على هذا التفسير لا يتصور الا اذا سبقه زمان قارنه عدمه وذلك مح لاستلزامه
ان يكون وجود الشيء مقارنا لعدمه وقد يراد به اي الحدوث احتياج الشيء في وجوده
الى غيره دامت الحاجة او لم تدم حتى يكون الحادث هو الموجود الذي يحتاج في وجوده
الى غيره في الجملة وبهذا التفسير يكون الزمان حادثا ويق الحدوث بالمعنى الاول الحدوث
الزماني وبالمعنى الثاني الحدوث الذاتي وقد يق لفظ الحادث على معنى اخر وهو الذي
يكون ما مضى من زمان وجوده اقل مما مضى من زمان وجود شيء آخر وظ انه بهذا المعنى
امر اضافي يعقل بالقياس الى غيره وللقدم معنيان مقابلان لمعنى الحدوث الاول وجود
الشيء على وجه لا يكون عدمه سابقا عليه بالزمان حتى يكون القديم هو الذي لا اول لزمان
وجوده كالامام والزمان بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان وقال المص في

الملخص وفيه نظر لان ما لا زمان له يصدق عليه انه لا اول لزمان وجوده قال الامام والزمان
بهذا المعنى ليس بقديم لان الزمان ليس له زمان وقال المحقق في شرح بعض المحدثين ويمكن
ان يجاب عنه بان يقال المراد ان القديم بهذا المعنى هو الذي له زمان ولا يكون لزمان وجوده
اول فاذن لا يرد عليه ما ذكره المص وهو ليس بشيء لان الكلام في القديم الذي هو المقابل للحادث
بالمعنى الاول لا في القديم على تفسيره والثاني عدم احتياج الشيء في وجوده الى غيره في حال ما
اصلا حتى يكون القديم ما لا يحتاج في وجوده في وقت ما الى غيره وهو يستلزم الوجوب
والقديم بهذا المعنى الواجب ومن الظاهر ان الزمان ليس بقديم بهذا المعنى وقد يطلق لفظ
القديم على معنى آخر مقابلا للحادث بالمعنى الاضافي وهو الشيء الذي يكون ما مضى من زمان
وجوده اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فالممكن يستحق من ذاته استحقاقية لا استحقاقية
الوجود والعدم لذاته ويستحق من غيره استحقاقية احدهما وكون الممكن بحيث يستحق من
ذاته لا استحقاقية الوجود والعدم لذاته هو الحدوث الذاتي فيكون الحدوث الذاتي ثابتا للممكنات
لا يقال الحدوث الذاتي احتياج الشيء في وجوده الى غيره لا استحقاقية اللااستحقاقية فانها
نفس الامكان لان ذلك غير قادح في المقصود اذا استحقاقية اللااستحقاقية ملزوم الاحتياج
كما مر وثبوت الملزوم لشيء ملزوم لثبوت اللازم لذلك الشيء وهو اي الحدوث الذاتي مقدم
على استحقاقية احدهما من غيره اي على كون الممكن بحيث يستحق من امر خارج عن ذاته انه يستحق
الوجود او العدم وفي الحواشي القطبية والحاصل ان له استحقاقين احدهما من ذاته والآخر من
غيره والاول الحدوث الذاتي وانما كان اقدم لان ما بالذات اقدم مما بالغير اي الحال التي يكون
للشيء بحسب ذاته مع قطع النظر عما عداه مقدم على الحال التي يكون بحسب غيره تقدما بالذات
لان ارتفاع الحال التي بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي
بكون الذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال
التي بحسب الذات اذا عرفت فاعلم ان بعض المتكلمين ذهب الى ان الحدوث علة الحاجة

الى المؤثر وبعضهم الى انه شرط علة الحاجة اليه والحكماء ينكرون كل ذلك ويقولون علة الحاجة
الامكان واختار المص مذهب الحكماء على ما قال والحدوث اي الزماني لا يكون علة الحاجة
الى المؤثر ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث متاخر عن وجود الشيء لانه صفة
لوجود الشيء ووجود الشيء الحادث متاخر عن تاثير المؤثر فيه وتاثير المؤثر فيه متاخر عن
احتياجه الى المؤثر لانه لولا احتياجه لما وقع بالمؤثر بل يستغني فاذن الحدوث متاخر
عن الحاجة الى المؤثر بمراتب فلم يكن علة لها لامتناع كون المتاخر عن الشيء علة لذلك الشيء
ولا جزء علتها ولا شرط علتها لامتناع كون المتاخر عن الشيء جزءا لعلته او شرطا لها والا
لكان متقدما ومتاخرا معا وهو مح واليه اشار بقوله لتاخره عن وجود الشيء المتاخر
عن تاثير المؤثر في الاثر المتاخر عن حاجته اليه المتاخر عن علتها فاذن الحدوث متاخر
عن علة الحاجة الى المؤثر بمراتب فلا يكون علة الحاجة اليه ولا جزءا ولا شرطا ولا حاجة الى بيان
تاخر الحاجة عن علتها لان البيان يتم بدونه كما عرفت لا يقال لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان
لا يكون الامكان ايضا علة الاحتياج الى المؤثر لان الامكان صفة الممكن لا حقة به متاخرة
عن وجوده ووجوده متاخر عن تاثير المؤثر فيه المتاخر عن حاجته اليه المتاخرة عن علة الحاجة
اليه فلو كان الامكان علة الحاجة او جزءا منها او شرطا لها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب
لانا نقول لا نم تاخر الامكان عن وجود الممكن والا لكان الممكن قبل وجوده اما واجبا
او ممتنعا وهما محالان فان قيل الامكان صفة لوجود الممكن كما ان الحدوث صفة الوجود
الحادث فان لم يجب تاخر كل صفة عن موصوفها لا يلزم من كون الحدوث صفة تاخره
وان وجب ذلك يتم الدليل في الامكان اجيب عنه بان الحدوث لما كان عبارة عن كون وجود
الشيء مسبوقا بالعدم لزم بالضرورة تاخره عن وجود ذلك الشيء تاخر الصفة عن الموصوف
بخلاف الامكان فانه صفة للممكن فان كون الماهية بحالة لا يستحق الوجود والعدم لذاته
والممكن الموصوف بالامكان ليس متاخرا عن تاثير المؤثر بل انما يتاخر عنه وجوده المتاخر

عن ذاته لا بما قيل من ان الحدوث مفهوم مركب من الوجود والعدم السابق والجزء مقدم
على الكل فالوجود سابق على الحدوث فلو كان الحدوث علة الحاجة الى المؤثر او جزءا منها او شرطا
لها لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وانه تحكم ومن البين ان هذا لا يتمشى في الامكان لان
كون الحدوث مركبا من الوجود والعدم تحكم فانه المسبوق بالعدم وهو من لواحق الوجود و
الدليل على ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر هو انا قد بينا ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه
اولى به لذاته وكل ما كان كذلك كان كل واحد من الطرفين بالنسبة اليه على السواء فيستحيل
ان يترجح احدهما على الاخر لا لسبب وذلك بديهي ومن انكر ذلك فقد كابر عقله والمص
لما ذكر قبل ذلك ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به بل كل منهما متساوي النسبة اليه
وبديهة العقل حاكمة بان ترجح احد المتساويين لا لمرجح باطل فكانه بين ان الامكان سبب
الحاجة الى المؤثر فلذلك لم يتعرض له وهو اي الحدوث كيفية زائدة على وجود الحادث
والا لكان نفس وجود الحادث فكان الشيء حال بقائه حادثا لكونه موجودا والتالي بط لان
الحادث هو الموجود زمان الحدوث وفي الحواشي القطبية الملازمة ممنوع بناء على ان الحادث هو
الموجود زمان الحدوث وفيه نظر لان الحدوث اذا كان نفس وجود الشيء لكان ذلك الشيء مادام
موجودا حادثا ضرورة وانه حال بقائه موجودا فيكون حال بقائه حادثا والاولى ان يمنع نفي التالي
ويق بل الحادث هو الموجود الذي لزمان وجوده اول وهذا المعنى يصدق عليه حال الاستمرار
وجوده اللهم الا اذا فسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود كما فعله قوم من المتكلمين فانه ح
لا يكون الشيء حال بقائه حادثا وعلى العدم السابق اي الحدوث كيفية زائدة على العدم السابق على
وجود الحادث والا لكان اي الحادث حادثا والعدم على ما في الحواشي القطبية قبل حدوثه حادثا
وهو ظ والتالي ظ البطلان وقوله وحدوثه اي الحدوث نفسه لا يتم جواب سؤال ربع
مقدر وتقرير السؤال ان يق الحدوث حادث لامتناع ان يكون حدوث الحادث قديما و الا
لكان الحادث لاتصافه بالصفة القديمة قديما واذا كان كذلك كان حدوث الحادث
زائدا عليه لما ذكرتم من انه كيفية زائدة على الحادث اذا لم يكن الحادث الحدوث واما اذا كان فلا
بل هو بنفسه وفيه نظر لان ما استدل على ذلك فهو عام والاولى امتناع التسلسل اللازم والحاصل
الزماني يتقدم عليه المادة والمدة اما تقدم المادة فقد بيناه اي بيان كيفية فيضان الممكنات
عن عللها حيث قلنا ولا بد لتلك الحوادث من محل ليخصص الاستعداد بوقت دون وقت
وحادث دون حادث واما تقدم المدة فلما بيناه من وجوب تقدم الحركة عليه حيث قلنا
في البحث المذكور وذلك انما يكون بحركة دائمة المستلزمة لوجود هذا ب وجود الزمان كما سيجيء
من انه لا بد لتلك الحركة من كمية ما من جهة التقدم والتاخر الذين لا يجتمعان وهو الزمان
على انا نقول لما كان الحادث الزماني الموجود في الزمان يكون عدمه سابقا عليه بالزمان فلا
يكون سبق الزمان عليه محتاجا الى دليل وقد احتج الشيخ في النمط الخامس من الاشارات
على تقدم المادة عليه اي على المحدث الزماني بان المحدث قبل حدوثه ممكن والا لكان
واجبا او ممتنعا وذلك تحكم وهذا الامكان ليس هو العائد الى القادر الذي هو ايجاده لجواز
تعليله بهذا الامكان كما يق القادر صح منه ايجاد الممكن لانه صحيح الوجود في نفسه والعلة
يغاير المعلول وهو امر ثبوتي لما مر من انه لو لم يكن ثبوتيا لم يبق فرق بين قولنا لا امكان له
وبين قولنا امكانه لا فاذن الامكان امر ثبوتي عائد الى المقدور وليس بجوهر قائم بنفسه
لانه امر اضافي فهو اذن عرض يستدعي محلا وهو المادة ويكون اي ذلك المحل الذي هو المادة
قديما والا لكان له محل اخر ويتسلسل او ينتهي الى مادة قديمة والاول بط فتعين الثاني وقوله قد عرفت
ما فيه اشارة الى منع كون الامكان ثبوتيا فان ما استدل به الشيخ عليه فقد مر ضعفه وفي
الحواشي القطبية وان سلمنا ان الامكان امر ثبوتي ولكن لم قلتم انه يلزم من هذا ان يكون
محله موجودا في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو وصف المعدوم في الخارج من حيث هو معدوم
في الخارج بالامكان وهو ممنوع بل المعدوم في الخارج انما يوصف بالامكان اذا حضر في الذهن و
وجوده في الذهن كاف في قيام الامكان به ولا حاجة الى محل موجود في الخارج وفيه نظر فانه

انما يصح اذا لم يكن مراد الشيخ من كون الامكان ثبوتيا كونه موجودا في الخارج بل ما لا يكون نفي شيء
داخلا في مفهومه فانه يجوز ان يكون امرا عقليا لا حقيقيا وهذا اخر الامور العامة المقالة الثانية

في العلل والمعلولات وفيها مباحث البحث الاول في اقسام ما يحتاج اليه الشيء كل ما يحتاج

الشيء في وجوده اليه علل واعلم ان الشيخ قسم العلل الى قسمين احدهما علل الماهية الشيء وهي المادة والصورة
وثانيهما علل الوجود الشيء وهي الفاعل والغاية والموضوع فاذن الصواب تفسير العلة بما يحتاج اليه
الشيء من غير التقييد بالوجود والماهية وايراد التقسيم في تفسيرها بان يقال هي ما يحتاج اليه الشيء
اما في الوجود او ماهيته لان التحقيق يقتضي ذلك لا لان التعريف غير جامع لخروج علل الماهية على
ما قال البعض لانا لا نسلم خروجها لان المعلول المركب من المادة والصورة يتوقف وجوده ايضا عليهما او توقف
الماهية عليهما لا ينافي ذلك وهي اي العلة اما تامة وهي جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء ويدخل فيه
الشرايط والالات والادوات وعدم الموانع وفيه اشعار بالتركيب وهو غير لازم والاولى ان يقال العلة
التامة ما لا يتوقف المعلول الا عليه او الا عليه وعلى اجزائه واما غير تامة وهي بعض ما يتوقف عليه وجوده
والانحصار فيهما ظاهر لانما يتوقف عليه الشيء لا يخرج عنهما الا محالة وفيه نظر والصواب ان يقال ما يتوقف عليه
الشيء اما ان لا يتوقف ذلك الشيء على شيء خارج عنه او يتوقف والاول هي التامة والثاني هي الناقصة
وهي اي العلة الناقصة ان كانت داخلة في المعلول فهي المادية والقابلية لان اجزاء الشيء اذا وجدت
مع عدم ذلك الشيء كانت قابلة لتحقق ذلك الشيء ان كان بها وجود الشيء بالقوة كحصول الخشب
بالنسبة الى السرير والا فالصورية وهي اذا حصلت كان الشيء اي المعلول موجودا بالفعل لا
بها فقط بل بها وبغيرها كصورة السرير بالنسبة الى السرير فانها اذا وجدت يلزم ان يكون
السرير موجودا لا بمجرد وجودها بل بها وبغيرها من الفاعل والمادة وفي الحواشي القطبية لا نسلم
انحصار جزء الماهية في المادة والصورة فان الجنس والفصل كل منهما جزء للماهية مع ان شيئا
منهما ليس بصورة ولا مادة لانا نقول لا نسلم ذلك فان الجنس اذا اخذ مجردا عن الفصل كان مادة
والفصل اذا اخذ مجردا عن الجنس كان صورة واذا اخذ لا بشرط شيء للماهية كانا جنسا وفصلا

اقول وفيه نظر لانا نقول الماخوذ لا بشرط شيء جزء الماهية مع انه ليس بصورة ولا مادة بل
الجواب انا لا نسلم ان الجنس والفصل كل منهما جزء للماهية في الخارج بل ذلك انما هو في العقل و
المراد بالدخول في قوله وان كانت في المعلول الدخول الخارجي وهو لا يخلو عن تعسف وان كانت خارجة
فهي الفاعلية ان كان منها وجود الشيء كالنجار بالنسبة الى السرير والغائية ان كان لاجلها الشيء
كالجلوس على السرير بالنسبة وهي اي العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية اي انها يفعل الفاعل
اذا النجار يتصور اولا الجلوس على السرير ثم ذلك التصور يكون علة لاقدامه على ايجاد السرير
وهي علة فاعلية بالنسبة الى الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول ومتاخرة
الوجود عن الشيء اي في الخارج لكن يتقدم عليه في العقل لما عرفت فلم يكن وجود الغاية
علة للشيء اذ العلة لا يمكن ان يكون متاخرة عن معلولها بل ماهيتها المتقدمة عليه والشرط ان
لم يكن كذلك اي وان لم يكن منها وجود الشيء ولا لاجلها او عدم المانع داخل في الشرط لانه
خارج عن الشيء وليس وجوده منه ولا لاجله الشيء وجزء من العلة التامة ضرورة دخوله
في الشرط التي هي من جزء العلة التامة وعليه شك مشهور وهو ان عدم المانع قيد عدمي
فلا يكون جزءا من العلة التامة والا لم يكن العلة التامة موجودة وقد يقال ايضا القسمة غير مشتملة
على الموضوع الذي هو من العلل الناقصة جوابه ان العلة التامة لا يجب ان يكون وجودية بجميع
اجزائها بل الواجب وجود العلة منها لكونها مفيدة للوجود ولا امتناع في توقف الايجاد
على قيد عدمي على ان يقول لا نسلم ان عدم المانع عدمي وانما يكون كذلك ان لو كان المانع امرا وجوديا
وهو ممنوع واما عدم اشتمال القسمة على الموضوع فالامر في ايرادها على وجه يشتمل عليه سهل لانا
نقول ما يتوقف عليه الشيء اما ان يكون جزءا منه او لا والثاني اما ان يكون مقارنا للمعلول وهو الموضوع
او لا والثاني اما ان يكون منه وجود الشيء او لاجله او لا هذا ولا ذاك واما الجنس والفصل فهما
ليسا من علل وجود النوع في الخارج لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو
والعلل والمعلولات لا يكون كذلك بل هما من علل وجود النوع في العقل فان رفنا اشتمال القسمة

عليهما ايضا قلنا ما يتوقف عليه الشيء ان كان داخلا فيه فاما ان يكون داخلا فيه في العقل او في الخارج
والاول هو الجنس والفصل والثاني هو المادة والصورة وان كان خارجا فاما واما الى آخره و
المادية بالنسبة الى المركب تسمى عنصرية وبالنسبة الى الصورة قابلة وسبب التسمية بهما
ظ والمعلول اذا ارتفع ارتفعت العلة التامة اي اولا ولهذا قال الا بدّ اي لا بارتفاع المعلول حتى يلزم
ان يكون ارتفاع المعلول متقدما بل لان المعلول لا يرتفع الا وقد كانت العلة التامة مرتفعة قبله
ولذلك قيل عدم العلة علة العدم والا اي وان لم يكن العلة التامة مرتفعة عند ارتفاع المع
بل كان العلة باقية مع ارتفاع معلولها لتخلف المع عن العلة التامة لوجود العلة التامة بدون
المع ح وهو مح لوجوب وجود المع عند وجود العلة التامة وفي الخطر في ان المع لا يجوز ان يرتفع قبل
العلة قبلية بالذات نظر واقول توجيهه ان يقال ان اردتم بامتناع تقدم ارتفاع المع عن ارتفاع
العلة التامة امتناع التقدم الزماني فهو مسلم لوجوب التلازم في الرفع بينهما من جهة الزمان
وان اردتم امتناع التقدم الذاتي فهو مم اذ لا يلزم التخلف من التقدم الذاتي والحق انا لو رفضنا
العناد ورجعنا الى عقولنا وجدنا ان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المع لا ان المع ارتفع
فارتفعت العلة ولا نعني بالتقدم الذاتي سوى هذا المعنى البحث الثاني في نقل ما قاله الامام
في اثبات واجب الوجود لذاته لو كان في الوجود موجود لكان في الوجود موجود واجب لذاته و
المقدم حق اذ لا شك في وجود موجود فالتالي مثله واما الشرطية فلان ذلك الموجود
او واحد من علله يجب ان يكون واجبا لذاته على ما قال فهو اي ذلك الموجود ان كان واجبا
لذاته فقد حصل المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة فاعلية فعلته ان كانت واجبة لذاتها
فقد حصل المط ايضا وان كانت ممكنة افتقرت الى علة اخرى والكلام فيها كالكلام في
هذه فهي ان عادت افتقارها الى شيء من معلولاتها بوسط او بغير وسط او تسلسل ان لم تعد او
ينتهي الى موجود واجب لذاته وكلاهما اي الدور والتسلسل محالان فتعين الثالث وهو المرام
اما الدور فلانه لو توقف وجود الشيء على ما يتوقف على وجوده لزم توقفه على نفسه لان المتوقف

على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء واعترض على هذه المقدمة بانه لو كان الامر كذلك
لاستحال وجود المع عند وجود العلة القريبة وعدم وجود العلة البعيدة لتوقفه على العلة البعيدة
ح ووجوب عدم الموقوف عند عدم الموقوف عليه واللازم بط والا يلزم تخلف المع عن العلة القريبة
وانه مح واجيب بمنع استحالة لان العلة القريبة ليست علة تامة للمع بل جزء منها واذا كان كذلك فالتخلف
انما يكون عن وجود جزء العلة التامة لا عنها وذلك غير ممتنع على انا نقول لا نم ان التخلف مح على تقدير وجود
العلة القريبة وعدم العلة البعيدة وانما يكون محالا ان لو لم يكن هذا التقدير محالا او نقول لما ان يجب
عدم الموقوف عند عدم الموقوف عليه او لا فان كان الثاني فلا نم الملازمة المذكورة وان كان الاول فاستحال وجود
العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة واما التسلسل فلان الجملة المركبة من الآحاد الغير المتناهية ممكنة لافتقارها
الى اجزائها التي هي غيرها وكل مفتقر الى غيره ممكن لا يق لا نم ان الجملة المركبة من الآحاد الغير المتناهية ممكنة
قوله لافتقارها الى اجزائها وكل مفتقر الى غيره ممكن قلنا لا نم ذلك فان المركب من النقيضين او الضدين مفتقر
الى اجزائه مع انه ممتنع لانا نقول تلك الجملة ان كانت موجودة يندفع النقض لانا نقول تلك الجملة موجودة وكل
مركب موجود فهو ممكن وان لم يكن موجودة يلزم المط فلها علة وهي استحال ان يكون نفسها لامتناع تقدم
الشيء على نفسه ووجوب تقدم العلة على المع ولا جزء منها لان الموثر في الجملة موثر في كل واحد من اجزائها
فيلزم كونه موثرا في نفسه وموثرا فيما هو موثر فيه وكل واحد منها مح بل امر خارج عنها والخارج عن
جملة الموجودات الممكنة واجب لذاته اذ لو كان ممكنا لذاته لكان داخلا في الجملة لا خارجا عنها لا يق لا يصح
اطلاق الجملة وما يرادفها كالمجموع والكل على الآحاد الغير المتناهية وكيف وانهم قالوا في الفرق بين الكل و
الكلي ان اجزاء الكل لا بد ان يكون محصورة وجزئيات الكلي قد يكون وقد يكون غير محصورة لان المراد
من تلك الالفاظ هو تلك الآحاد بحيث لا يبقى واحد منها خارجا عنها فالنزاع في جواز اطلاق تلك الالفاظ
على ما لا يتناهى افراده وعدم جوازه لفظي يرتفع بتصحيح المراد وفيه نظر لانا لا نم ان الموثر في الجملة موثر في
كل جزء منها فلم يجوز ان يكون الجملة من حيث هي جملة مفتقرة الى الموثر ويكون بعض اجزائها مستغنيا فان
المجموع المركب من الواجب لذاته والموجودات الممكنة باسرها ممكن لذاته لافتقاره الى اجزائه التي غيره

وعليه وهي واجب الوجود لذاته وليس علة لنفسه لاستغنائه عن العلة او حاصلا بموثر
اخر ولقايل ان يكون لما كان كل واحد من الاجزاء في الجملة المفروضة ممكنا لذاته فلا يجوز
ان يكون بعض اجزائها غنيا عن الموثر ولا يجوز ايضا ان يكون حاصلا بموثر اخر والا لجاز ان يكون
الجملة منتفية مع تحقق علتها التامة وذلك اذا لم يكن ذلك الموثر متحققا عند تحقق تلك
العلة التامة ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان يكون الموثر في ذلك البعض امرا يمتنع انفكاكه عن
العلة التامة للجملة فعند تحققها يكون متحققا البتة ولانه لو وجب ذلك اي كون الموثر في الجملة موثرا
في كل جزء منها فالمعلول الذي يتقدم بعض اجزائه على البعض بالزمان كالسرير فان احد جزئيه وهو المادة
متقدم على الجزء الاخر وهو الهيئة السريرية بالزمان فعلته التامة ان كانت موجودة مع الجزء
المتقدم كالاخشاب لزم تخلف المعلول كالهيئة السريرية عن العلة التامة وان كانت مع الجزء المتاخر
لزم تقدم المعلول كالاخشاب على علته التامة وكل واحد منهما او هو مح لايق الا لازم مما ذكرتم ان
العلة التامة للجملة لا يجب بل لا يجوز ان يكون علة تامة لكل واحد من اجزائها ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون الموثر في الجملة موثرا في كل واحد من اجزائها لجواز ان لا يكون علة تامة لها ويكون موثرا فيها وامتناع
التخلف انما هو عن العلة التامة لا عن العلة مطلقا لانا نقول من الراس لو وجب في السلسلة لزم احد الامور
الثلاثة وهو اما كون الشي موثرا في نفسه او تقدم المعلول عن العلة او تخلف المعلول عن العلة التامة وذلك
مح لان المراد من الموثر فيما ذكرتم من الكلام اما ان يكون ما يتوقف عليه الشي سواء كان سببا تاما
له او لم يكن او السبب التام وعلى الاول يلزم الامر الاول لان كل واحد من احاد الكل يتوقف عليه
الكل وما يتوقف عليه الكل يتوقف عليه كل واحد من احاده على ما ذكرتم فكل واحد من احاده يتوقف
على نفسه مح وعلى الثاني يلزم احد الامرين الاخرين كما مر سالما عن المنع فان قيل المراد ان السبب
التام للمجموع له تاثير في الجملة وفي كل واحد من احاد ذلك المجموع وليس شي من احاد المجموع وان توقف
عليه المجموع سببا تاما له ليستلزم من كون السبب التام للمجموع موثرا في شي من احاده توقف الشي
على نفسه قلنا العلة التامة للمجموع متوقفة على كل واحد من الاجزاء فامتنع ان يكون موثره في شي

من تلك الاجزاء والا لكانت متقدمة عليه مع كونها متاخرة عنه هف سلمنا ذلك اي كون الموثر في
الجملة موثرا في كل جزء منها لكن لم قلتم بان الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الموجودات الممكنة
حتى يلزم ان يكون الخارج عن هذه الجملة واجب الوجود وانما يلزم ذلك ان لو اشتملت هذه الجملة
على جميع الموجودات الممكنة وهو مم فانه يجوز ان يكون في الوجود جمل غير متناهية كل واحد منها
يشتمل على موجودات ممكنة غير متناهية سلمنا اما اي كون الخارج واجبا لذاته لكن لا يلزم
من ان يكون الخارج عنها واجب الوجود ابطال التسلسل اذ لا يلزم من ثبوت المط على تقدير نقيض مقدمة
من مقدمات دليل المط ان يكون تلك حقة وهي ابطال التسلسل فيما نحن فيه واتم في بيان ذلك
واما انقطاع السلسلة بواجب الوجود على تقدير كون الخارج عنها واجب الوجود فمم فانه انما يلزم
الانقطاع به ان لو كان هو طرف السلسلة لا يق تلك العلة الخارجة يجب ان يكون علة لبعض احادها
ضرورة انها لو لم يكن علة لشي منها اصلا لامتنع ان يكون علة لتلك السلسلة واذا كانت علة
لبعضها وجب ان يكون طرفا للسلسلة اذ لو كانت بعدها علة اخرى لكانت ممكنة لذاتها داخلة
فيها والمقدر خلافه لانا نقول ان اردتم بذلك ان العلة الخارجة يجب ان يكون علة مستقلة لبعض
احادها فهو مم وان اردتم ان العلة الخارجة يجب ان يكون لها تاثير ما في بعض احادها فهو مسلم
لكن لا نم انها ح يجب ان يكون طرفا للسلسلة وانما يلزم ان لو كانت علة مستقلة لذلك البعض واما اذا
كان له تاثير فلم لا يجوز ان يكون بعد ذلك البعض بعض اخر هو علة له لكن لا على الاستقلال بل يكون
تاثيره فيه متوقفا على العلة الخارجة وبعد ذلك الاخر اخر هو علة له وهلم جرا فاعرفه فانه دقيق و
والصواب ان يق بعد لزوم الدور او التسلسل نقيض المط ان اللازم ان كان الدور فهو باطل لما مر فيلزم انتفاء
نقيض المط وان كان التسلسل فاما ان يكون باطلا او لم يكن واياما كان يلزم المط لان التسلسل لازم لنقيض المط
وملزوم للمط فان كان باطلا يلزم المط لانتفاء لازم نقيضه وان كان حقا فكذلك يلزم المط لتحقق
ملزومه بثبوته وفي الحصر فيه نظر لانه ان لم يكن باطلا لا يلزم منه المط لما مر واقول هذا الصواب انما
هو لدفع المنع الاخير لا لان يتم البرهان ولذلك قال وعند ذلك ظهر ان الطريق في اثبات هذا المط

ماذكرناه قبل بعين في صدد البحث الرابع في الوجوب والامكان وفي الحطه لايظهر من ذلك

اذ لايلزم من ابطال طريق انحصار الطريق فيما ذكره لجواز ان يكون طريق غير ماذكره لايق لانم سلا

ماذكرتموه اي قبل عن المنع فانا لانم ان العلة للشي يستحيل ان يكون نفسه لانا نقول العلم بهذه

المقدمة ضروري فان العلة التامة للشي يجب تقدمها عليه بالوجود والشي يستحيل ان يتقدم

على نفسه بالوجود لايق المجموع المركب من الواجب لذاته وجملة الموجودات الممكنة ممكن وعلته التامة

نفسه بالوجود اذ لاجايز ان يكون داخلا فيه لما بينتم في البحث الرابع ولاخارجة لعدم موجود خارج

عن هذا المجموع فتعين ان يكون نفسه فانتقض ماذكرتموه من المقدمة الضرورية وفي الحطه

ثم لجواز ان يكون داخلة في هذه الجملة بخلاف المركب من جملة الممكنات لان المراد من العلة التامة

هي الفاعل المستجمع للشرايط اقول وفيه نظر لان العلة التامة للشي اذا كانت هي الفاعل المستجمع

للشرايط فكل ما يتوقف عليه ذلك الشي يجب ان يكون اما ذلك الفاعل او واحد من تلك الشرايط

لا محالة وليس الامر كذلك ههنا لان ما عدا الواجب لذاته من احاد تلك الجملة ليس واحدا منهما

اما الفاعل فظ واما الشرط فكذلك اذ الشرط لايكون داخلا في المشروط والحق ان المعلول المركب

لايمكن ان يكون علته التامة هي الفاعل مع الشرايط من غير اعتبار المادة والصورة بل ذلك انما يكون

في المعلول البسيط اذ لم يكن له مادة ولاصورة فيكفي في تحقق الفاعل المستجمع للشرايط وارتفاع

الموانع وفيها ايضا معارضة فيتم ماذكره في الجواب لانما قصده وان حمل على المناقضة فجوابه ماذكره من العلم

ضروري اقول وفيه نظر اولايق عند تمام المعارضة فانتقض ماذكرتم وايضا قوله في الجواب فلما ذكرنا

الدليل السالم من النقض يدل ايضا على انه ليس معارضة ولو حمل هذا على النقض الاجمالي كانه لو كان العلم

بامتناع كون العلة التامة للشي نفسه ضروريا لما كان واقعا لكنه واقع لان المجموع المركب الى اخره

لايكون الجواب ماذكره من العلم الضروري بل ماذكره من الترديد وغيره مما يجري مجراه ولو حمل على النقض

التفصيلي كانه لانم ان العلة التامة للشي يستحيل ان يكون نفسه والمستند ان المجموع المركب الى اخره كان

الجواب ماذكره من العلم الضروري لكن لايلزم من عدم كونه نقضا تفصيليا ان لايلزم التكرار ان

يكون معارضة لعدم الانحصار فيهما والاشبه انه هو النقض الاجمالي لانا نقول من الراس هذا المجموع

اما ان يكون موجودا اولم يكن واياما كان يلزم ثبوت موجود واجب لذاته واما اذا كان موجودا فظ

ضرورة استلزام وجود المجموع وجود جزئه واما اذا لم يكن موجودا فلما ذكرنا من الدليل السالم عما

ذكرتم من النقض ح واما الاعتراض عليه بان من الراس ان يق اذا ابتدا من البرهان مع تغيير الدليل وهو

ماضل فلك بل رد الكلام وفي النقض بعد ما اجاب عن منع كون الشي لنفسه ولو اورده على وجه السند

لما امكنه ذلك فليس بقوي لكونه لفظيا ومقصوده ان هذا النقض لايضرنا لانه اما ان يكون موجودا

اولم يكن واياما كان يلزم المط ولا وجه لايراده على وجه السند والا لكان عادة المنع لاول لكن مع

السند ولقايل ان يقول لانم ان هذا المجموع اذا لم يكن موجودا يلزم المط قوله لما ذكرنا من الدليل السالم قلنا لا

سلامة لانا نقول لانم من انه يجب دخول كل واحد من احاد المجموع في علته التامة لايجب فان كان الثاني فلم

لايجوز ان يكون علته التامة بعض احاده وان كان الاول فكيف يجوز ان يكون علته التامة واجب الوجود الذي

لاتركيب فيه وفي هذا الموضع ابحاث كثيرة تركناها خوفا للاطالة لايق لو تسلسلت العلل الى غير النهاية

لحصل جملتان احدهما من معلول معين الى غير النهاية والثانية من الذي قبله بمرتبة الى غير النهاية

فالثانية ان انطبقت على الاولى عند مقابلة الجزء الاول منها بالجزء الاول من الاولى بالتوهم

والثاني بالثاني والثالث بالثالث وهلم جرا كان الناقص كالزايد وان لم ينطبق انقطعت فوقها

والاولى زاد عليها بمرتبة واحدة فتناهت ايضا لان المتناهي اذا انضم الى المتناهي كان الحاصل منهما متناهيا

وقد فرضنا كونهما غير متناهيين او نقول ان بعبارة اخرى الثانية اما ان يستغرق الاولى

على تقدير التطبيق او لايستغرقها وعلى الاول يلزم كون الناقص كالزايد وعلى الثاني

انقطاعهما او نقول بعبارة اخرى الثانية اما ان يصدق عليها انها قابلة للتطبيق على

الاولى اي في نفس الامر او لايصدق عليها ذلك وعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني

لانا نقول لو صح برهان التطبيق لزم تناهي الحوادث وانه باطل عند الحكيم لانا نجيب بان الحوادث ليست

احادها موجودة معا فلا يجري هذا التطبيق فيها بخلاف العلل والمعلولات والاجسام

وليس الكلام على الفعل المفروض لوهم الانطباق هناك بل في جانب الاخر

ولقايل ان يقول الكمية بل المساواة بالتطبيق عندكم والزمان قسم منه فيكون قابلا لهما بالتطبيق لان خاصة الجنس يجب ان يكون موجودة في جميع انواعه ولانه لو تسلسلت العلل فان كان بين هذا المعلول وبين كل واحد من علله اي غير القريبة لينحصر التقسيم علل متناهية كان الكل متناهيا وقد فرض غير متناه هف والا لكان بينه وبين كل واحد من علله اي غير القريبة علل غير متناهية فالا يتناهى محصورة بين حاصرين وانه مح وهذا التوجيه ذكره صاحب الاشراق وهو الشيخ الفاضل والحكيم الكامل شهاب الدين السهروردي المقتول لانا نقول كلاهما ضعيفان اما الاول فلا لانه ان التاسيا ان لم ينطبق على الاولى بالتوهم انقطعت فانه يجوز ان يكون عدم انطباقها عليها العجز نا عن توهم مقابلة اجزائها الا لكون الاولى اطول من التاسيه في الجهة الغير المتناهية واما العبارة الثانية فلانا لانه استحالة كون الناقص مثل الزايد على تقدير التطبيق فان التطبيق مح فيجوز ان يلزمه المح وهو كون الناقص مثل الزايد وتوجيهه ان يق لانه استحالة استغراق الجملة الثانية للاولى على تقدير التطبيق قوله لاستلزامه المح وهو مساواة الناقص والزايد قلنا ان اردتم باستحالة اللازم استحالته في نفس الامر فهو مسلم لكن هذا لا يضرنا ولا ينفعكم لان اللزوم على تقدير التطبيق وان اردتم استحالته على تقدير التطبيق فهو مم فان هذا التقدير عندنا مح والمستحيل في نفس الامر جاز ان لا يكون مستحيلا على تقدير المح ولانم انه يلزم من انقطاعها على تقدير التطبيق لو لم يستغرقها انقطاعها في نفس الامر وانما يلزم ان لو كان على تقدير التطبيق واقعا في نفس الامر وهو مم وتوجيهه ان يق ان اردتم بانقطاعها لو لم يستغرقها على تقدير التطبيق انقطاعها في نفس الامر فهو مم وان اردتم به انقطاعها على تقدير التطبيق فهو مسلم لكن لانه ان انقطاعها مح على هذا التقدير وانما يكون محالا ان لو لم يكن هذا التقدير محالا او قد يق ايض لانه انها لو لم يستغرقها على هذا التقدير يلزم منه انقطاعها لانه لا معنى قولنا اما ان يستغرقها على تقدير التطبيق او لا يستغرقها ان الاستغراق اما ان يكون لازما للتطبيق او لا يكون لازما ولا يلزم من عدم لازمية الاستغراق للتطبيق ملازمة عدم الاستغراق له حتى يلزم منه الانقطاع لجواز ان لا يلزم واحد من النقيضين مقدما واحدا لا يق نحن لا ندعي

اللزوم بل نقول المال يحصل الواقع عن الاستغراق وعدم الاستغراق فاذا لم يكن الاستغراق متحققا على تقدير التطبيق كان عدم الاستغراق متحققا على التقدير ويلزم المرام لانا لانه انه ح كان عدم الاستغراق متحققا على التقدير وانما يكون كذلك لو كان التقدير واقعا وهو مم سلمنا ما لكن ح لا يلزم المرام على شيء من التقديرين لان الشكل الاول المركب من الصغرى الاتفاقية والكبرى الموجبة اللزومية ينتج اتفاقية والاتفاقية لا يلزم من استثناء نقيض تاليها شيء واما العبارة الثالثة فلانه انقطاعها ان لم يصدق عليها انها قابلة للتطبيق لا بد له من برهان واعلم انه لا حاجة لذلك التالي الى برهان لانا نعلم بالضرورة ان امتناع انطباق المقدارين المتجانسين لا يكون الا بسبب التفاوت والصواب ان يق لانه ان الانقطاع اللازم على تقدير ان لا يصدق عليها انها قابلة للتطبيق يستلزم المط لجواز ان يكون الانقطاع من الجهة التي تناهيها فيها واما الثاني فنقول فلم قلتم بانه اذا كان بينه وبين كل واحد من علله اي غير القريبة علل متناهية كان الكل متناهيا وانما يلزم ذلك اي في هذه الصورة على ما في الخطاب لو كان الكل واقعا بينه وبينه لزم منع الثاني وهو مم بل هو اول المسألة او نقول الاتم انه لو كان بينه وبين كل واحد من علله علل متناهية كان الكل متناهيا لجواز ان يكون مجموعات غير متناهية يصدق على كل واحد منها انه متناه والشارحان للاشراق ذكرا ان الشيخ ما حكم على الكل المجموعي حكم على كل واحد كذبه كما انك اذا قلت ما بين كل واحد واحد دون الذراع فانه لا يلزم ان يكون الكل دون الذراع لتناول كل واحد واحد الاحاد على الترتيب فلا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل حكم بانه اذا كان ما بين كل واحد واي واحد فرض دون الذراع فالكل يكون دون الذراع وهو حق لعدم تناول كل واحد واي واحد الاحاد على الترتيب فقط بل تناول اي واحد كان مع اي واحد كان من الاعداد المستغرق لعدم النهاية سواء قربا او بعدا تشتمل على اخواتها او لم يشتمل وهذا يصدق انه اذا كان ما بين اي عدد واي عدد متناهيا كان الكل متناهيا ولا يسمن ولا يغني من جوع فان الحكم بكون الكل دون الذراع اذا كان ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع جلي واوضح بخلاف الحكم بكون الكل متناهيا اذا كان ما بين كل واحد واي واحد متناهيا فانه ليس كذلك بل لا بد له من دليل واعلم ان اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا يكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او لا والاول هو التسلسل في الحوادث والثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتيب طبيعي وهو

كان التسلسل في العلل والمعلولات ونحوها من الصفات والموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي وهو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتب وهو التسلسل في النفوس البشرية والاقسام باسرها عند المتكلمين ودون الاول والرابع عند الحكماء لعدم انتظام برهان التطبيق فيهما او في بحث عرفت الثالث ان المعلول الشخصي لا يجتمع عليه علتان مستقلتان بالتاثير وذلك للوجهين الاول قوله والا لكان واجبا بكل واحدة منهما الوجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة مستغنيا عمر والتالي باطل لانه لو كان واجبا بكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما فلم يكن شيء منهما علة فضلا عن كونها على سبيل الاستقلال هف اما الشرطية الثانية فظاهرة واما الشرطية الاولى فلان وجوبه بهذه يوجب الاستغناء عن تلك ووجوبه بتلك يوجب الاستغناء عن هذه فلو وجب بكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما والبرهان بقوله لكن وجوبه باحدهما يوجب الاستغناء عن الاخرى فيلزم استغنائه عن كل واحدة منهما عند وجوبه بكل واحدة منهما ويمكن ان يقرر هذا بوجه اخر وهو ان يقال لو اجتمع عليه علتان مستقلتان لكان واجبا بكل واحدة منهما ولو كان واجبا بكل واحدة منهما لكان مستغنيا عن كل واحدة منهما ومحتاجا الى كل واحدة منهما اما الثاني فظ واما الاول فلان وجوبه بهذه يوجب الاستغناء عن الاخرى ووجوبه بالاخرى يوجب الاستغناء عن هذه والتالي مح والمقدم مثله وفي الحط في استحالة هذا اللازم نظر لتغاير جهتي الاحتياج والاستغناء اقول وذلك لان افتقاره الى هذه لوجوبه بهذه بعينها واستغنائه عنها لوجوبه بالاخرى وهذا النظر عليه وارد على التقدير الاول على ما لا يخفى فاعتبره والوجه الثاني قوله ولانه ان لم يكن لكل واحدة منهما مدخل في وجوده بل يكون لاحدهما فقط مدخل لم يكن احدهما وهو ما لا مدخل له علة تامة وهو ظ وان كان لكل واحدة منهما مدخل كان كل واحدة منهما جزء العلة التامة وقد فرض انهما علتان مستقلتان هف قيل ان اراد بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء كما فسرها به قبل فاستحالة اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد بالشخص بديهية غير محتاجة الى الدليل وان اراد بها الفاعل في الشيء بشرائطه فاستحالته ممنوع عند شيء من الدليلين لا يدل على استحالته على ما لا يخفى وفيه نظر لان الفاعل بشرائطه لما اوجب المعلول فيدل الاول على استحالة الاجتماع وان منع فنقول نعني بهما ما وجب به المعلول وحده واما المعلول النوعي كالحرارة مثلا فيجوز ان يجتمع عليه علتان مستقلتان لا على معنى ان الحرارة الكلية توجد في الاعيان من علل لاستحالة وقوع الكلي في الاعيان ولا على معنى ان



الموجود في الاعيان الذي لا بد وان يكون جزئيا له علل على ما عرفت من استحالته في وان هذا البحث بل على معنى ان واحدا من تلك العلل لا يتعين لوقوع جزئيات الكلي حتى يتوقف عليه بخصوصه بل بعض جزئياته يقع بعلة وبعضها باخرى خلافا لاكثر الاشاعرة وذلك لان حرارة النار التي هي لها في النار اما علة مستقلة لها اي للحرارة اللازمة او لها مدخل في وجودها والا فان لم يكن للحرارة مدخل في وجودها لامكن انفكاكها عنها اي انفكاك الحرارة عن النار فلا يكون الحرارة اللازمة لازمة هف وان كان لها مدخل في وجودها تقدمت عليها او صوط البطلان وكذا نقول في حرارة شعاع الشمس بالنسبة الى سائر جزئيات الحرارة بالنسبة الى هي لازمة له فثبت ان النار اما علة الحرارة اللازمة او لها مدخل في وجودها وكذلك شعاع الشمس اما علة الحرارة اللازمة او له مدخل في وجودها وكيف كان يلزم ان يكون الحرارة علتان مستقلتان بالمعنى المذكور لانه ان كان اللازم قولنا كل واحد منهما علة الحرارة اللازمة فظ وان كان قولنا احدهما كالنار مثلا علة الحرارة اللازمة له والاخر كالشعاع مثلا له مدخل في حرارته اللازمة له فلان المنضم الى الشعاع ليحصل العلة التامة لحرارته اما ان يكون غير النار وح تكون للعلة التامة لاحد المتماثلين غير العلة التامة للمتماثل الاخر او يكون نارا وذلك باطل لتوقف حرارة الشعاع على النار ويحصل المطلوب ايضا لتغاير العلتين ح وان كان قولنا كل واحد منهما له مدخل في حرارته اللازمة فلان الامر المنضم الى شيء منهما ليحصل العلة التامة لا يجوز ان يكون هو الاخر لما ذكرنا فيكون غير الاخر اما واحدا فيهما او واحدا في الاخر وعلى التقديرين يكون المجموع مغايرا للمجموع وبما قررناه يندفع ما في الحط من ان لقائل ان يمنع لزوم المط على تقدير تسليم المقدمات لان اللازم ان لكل واحد من النار والشعاع مدخلا في وجود الحرارة ولا يلزم منه اجتماع العلل المستقلة على شيء واحد ولقائل ان يمنع امكان الانفكاك لو لم يكن لشيء منهما اي للنار والحرارة اللازمة له مدخل في الاخر لجواز التلازم بين امرين ليستغني كل واحد منهما عن الاخر كما في معلولي علة واحدة لانه الطبيعة النوعية محتاجة الى هذه العلة المعينة لذاتها والا لكانت غنية عنها لذاتها واذا كانت غنية عنها لذاتها فلا يعرض لها الحاجة اليها واللازم بط لوقوع بعض افرادها بتلك العلة المعينة واذا كانت الطبيعة احتياجها الى هذه العلة المعينة لذاتها فاينما وجدت وجد احتياجها الى هذه العلة

المعينة ورة فلم يكن وقوع شيء من افرادها بعلة اخرى والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول
شخصي وهو باطل بل يكون وقوع كل واحد من افرادها بهذه العلة المعينة فلا يجتمع علتان مستقلتان
على معلول نوعي على ما ذكرتم من التفسير لانا نقول لا يلزم من عدم احتياجها اليها لذاتها غناءها عنها لذاتها
اي لا يلزم من عدم اقتضاء ذاتها الاحتياج اليها اقتضاء ذاتها الغناء عنها لجواز ان لا يكون ذاتها مقتضية
لشيء منهما بل يكون كل واحد منهما لامر خارجي وقد عرفت ما فيه هذا المنع سلمناه اي سلمنا ان الطبيعة
لو لم يكن محتاجة الى العلة المعينة لذاتها كانت غنية عنها لذاتها لكن لا نم ان اللازم في الشرطية الثانية
وهي قولكم واذا كانت غنية عنها لذاتها لا تعرض لها الحاجة اليها باطل قولكم لو وقع بعض افرادها بتلك
العلة المعينة قلنا لا يلزم من ذلك عروض الاحتياج اليها للطبيعة من حيث هي بل الفرد من افرادها
ويجوز ان يكون الطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل المعينة ويعرض لفرد منها الاحتياج
الى واحدة منها بعينها لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل واليه اشار بقوله لكن لا نم ان الطبيعة عرضت
لها الحاجة اليها بل الذي عرض له الحاجة اليها فرد من افرادها والطبيعة غنية عن كل واحدة من العلل المعينة
ومحتاجة الى علة ما ولما ذكر ذلك استشعر ان يقال لو كانت الطبيعة من حيث هي غنية عن كل واحدة من العلل
المعينة لكانت غنية عن هذه العلة المعينة ولو كانت غنية عنها لما كانت لازمة لها ولما كانت لازمة علم عروض
الاحتياج اليها من حيث هي فاجاب بان لزومها لها لا لعروض الاحتياج لها اليها بل لاشتمال الجزئي
الذي هو معلولها عليها واشار اليه بقوله لكن كل واحدة من العلل لما اقتضت وجود جزئي منها يلزم لها
الطبيعة اي يلزم الطبيعة تلك الواحدة من العلل لاشتمال الجزئي عليها اي على الطبيعة لا لان
الطبيعة من حيث هي يعرض لها الحاجة اليها **الرابع في ان البسيط** من غير تعدد الالات
والقوابل والشرائط لا يصدر عنه امران لانه لو صدر عنه امران فكونه مصدرا لاحدهما غير كونه مصدرا
للاخر لجواز تعقل كل منهما مع الغفلة عن الاخر فهما اي كونه مصدرا لهذا وكونه مصدرا لذلك
او احدهما ان كانا داخلين فيه كان مركبا وان كانا خارجين كان مصدرا لهما لاحتياجهما اليه لعروضهما
اياه ولا نرجع لانه لازم له والملزومات علل اللوازم وينقل الكلام اليه ويتسلسل او ينتهي الى ما يكونان او احدهما داخلا فيه والاول

محال لاستلزامه ان يكون بين المهية واللازم اوساط غير متناهية والثاني خلاف المقدر ولقائل
ان يقول يمنع كونه مصدرا لهما ان كانا خارجين وانما يلزم ذلك ان لو كانت المصدرية الى العلة
وليس كذلك بل هي من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج فلا يحتاج الى العلة اجيب
عنه بان المصدرية يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا
وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المع وهو بهذا المعنى متقدم على المع
ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المع واحدا وذلك الامر قد يكون
هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل
حالة اخرى اما اذا كان المع فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات
العلة ومنه ظهر الجواب عن الاعتراض المشهور وهو انه لو صح ما ذكره من الدليل لزم ان لا يصدر عن البسيط
شيء واحد لانه لو صدر عنه واحد فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة فهو اما داخل او خارج لانا
لا نم انه نسبة والحصر فيها على تقدير ان يكون الصادر واحدا ثم لجواز ان يكون الحيثية نفس الذات و
لا يمكن ذلك على تقدير صدور الامرين منه لامتناع ان يكون البسيط ذا حيثيتين مختلفتين
واعلم ان الحكماء ذهبوا الى ان الواحد لا يصدر عنه من حيث هو واحد الا شيء واحد وهو حكم واضح
لا يحتاج فيه الى زيادة بيان فانه ان صدر عنه شيئان فمن حيث انه صدر عنه احدهما لم يصدر
عنه الاخر وبالعكس فاذا صدرا عنه من حيثيتين ويدل عليه قول الشيخ حيث سأل عنه بهمنيار عن ذلك
معقول انه يلزم عنه ب غير معقول انه يلزم عنه ا فوجود حيث يلزم عنه ب غير وجود حيث يلزم عنه ا
فاذن حيث يلزم عنه ا ليس هو الحيث الذي يلزم عنه ب فاذا كان يلزم عنه ب فليس من الحيث الذي
يلزم عنه ا انتهى لفظه ويلوح من هذا انه يجوز عندهم ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد من جهتين او
جهات وان لم يكن الشروط والالات والقوابل متعددة ولعل هذا مما اخترعه المتاخرون
الخامس في ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا معا لشيء واحد لان اعتبار كونه فاعلا غير
اعتبار كونه قابلا لان صدوره عنه باعتبار الاول مفيد وبالاعتبار الثاني مستفيد فهذان الاعتباران

او احدهما ان كان داخلا لزم التركيب وان كانا خارجين كان مصدرا لهما فصدريته لهذا غير مصدريته
لذلك فيلزم التسلسل والانتهاء الى ما يكون احدهما داخلا لما مر وضعفه معلوم مما مر في البحث الرابع
وهو انه يجوز لا نم انهما لو كانا خارجين كان مصدرا لهما لانهما من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها
في الخارج والجواب ما ذكره كالجواب السادس في ان القوة الجسمانية طبيعية كانت او قسرية لا تقوى
على تحريكات غير متناهية اي بحسب المدة والعدة ومعنى الاول هو ان القوة الجسمانية
لا تقوى على حركة يكون وقوعها في زمان غير متناهية ومعنى الثاني انها لا تقوى على حركات عددها
غير متناه اما الطبيعية والبيان فيها مبني على مقدمتين والى المقدمة الاولى اشار بقوله فلان
قوة كل جسم اقوى واكبر من قوة بعضه لان الموجود في الاصغر موجود في الاعظم مع شيء اخر و
الى المقدمة الثانية اشار بقوله وليست زيادة جسمية اي جسم الكل في القدر يؤثر في منع التحريك
وذلك لان القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها ولم يكن في جسمها معاوق فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لان الجسم من حيث هو جسم غير مفيض للتحريك و
لا يمنع عنه بل ان القوة تحله وصغره وكبره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول
التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه بل ان عرض تفاوت كان ذلك بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف محلها واما قوله ولان قبول الجسم الاصغر للتحريك انما كان الجسمية
وهي مشتركة بينه وبين الاكبر فيكون قبول الاكبر للتحريك عن القوة مثل قبول الاصغر فلا
عن نظر يعرف بالتامل ولما فرغ من تمهيد المقدمتين شرع في الدلالة على المقصود وقال ولو حرك
كل القوة جسمها من مبدأ الى غير النهاية فبعضها لو حرك جسمه من ذلك المبدأ الى غير النهاية وحركات
الكل ازيد من حركاته لامتناع الاستواء في المع اعني الحركة مع الاختلاف في العلة اعني كل القوة
وبعضها ولا يمكن ان يقال لا نم ان حركات الكل ازيد من حركاته وانما يكون كذلك لو لم يكن هناك
زيادة الجسمية لما مر في المقدمة الثانية من عدم التفاوت بسببها وكيف وبازاء زيادة الجسمية زيادة
القوة فيلزم الزيادة على الغير المتناهي في الجهة التي هو بها غير متناه لاتحاد مبدئيهما فرضا وهو ح

بالبديهة

بالبديهة وانما قيده بهذا القيد لان الزيادة على الغير المتناهي في الجهة التي هو بها متناه غير مستحيل
فان عند حدوث كل حادث يزيد حادث على الحوادث الماضية التي لا نهاية لها فتعين انه تحرك اي لو نصف
القوة تحرك جسمه من ذلك المبدأ حركات متناهية وحركات النصف الاخر ايضا يكون متناهية
لما مر فيكون حركات الكل متناهية لا غير متناهية لان انضمام المتناهي الى المتناهي لا يوجب
اللاتناهي وانما قال لا يوجب اللاتناهي ولم يقل يوجب التناهي لان مقصوده سلب لا نهاية الكل
الذي هو نقيض لا نهايته واعلم ان هذا البرهان اخص مما اخذ مما يجب لانه لم يقم الا على امتناع صدور
التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوق فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم وبالجملة عن
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيط والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالغير
يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان
اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا
ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما انباتية واما القسرية فلانها لو حركت جسما ما
من مبدأ الى غير النهاية فنصف ذلك الجسم لو حركته مثل حركاته الاولى كانت الحركة مع العايق الطبيعي
وهو الزايد الذي في الكل دون النصف اذ القابل كلما كان اعظم كان العايق عن قبول الحركة القسرية
اكثر وكلما كان اصغر كان العايق عن ذلك القبول اقل فهي لا معه وان حركته ازيد وقعت الزيادة على
غير المتناهي من الطرف الغير المتناهي وانه محال وان حركته انقص كانت الحركة لا مع العايق
انقص من الحركة مع العايق وانما لم يتعرض له لظهور فساده وانما الحصر تحريكها للجسم في الطبع
او القسر لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون محلا لها والاول هو الثاني والثاني هو الاول
واعلم ان هذا البرهان اعم مما اخذ مما يجب لقيامه على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن
القوة القسرية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية واعلم ان القوة الجسمانية كما لا تقوى
على تحريكات غير متناهية بحسب المدة والعدة فكذلك لا تقوى على تحريكات غير متناهية بحسب الشدة
ومعناه انها لا تقوى على الحركة التي لا يمكن ان يكون اسرع منها حركة اخرى والدليل عليه هو انه لو صح صدور

حركة من قوة جسمانية هذا شانها وجب وقوع تلك الحركة لا فى زمان لان كل زمان منقسم فلو كان
وقوعها فى زمان لكان قطع تلك المسافة فى نصف ذلك الزمان اسرع من قطعها فى كل ذلك
الزمان فلا يكون تلك الحركة غير متناهية بحسب الشدة وبطلان وقوع حركة لا فى زمان
الذى هو لازم ظاهر فالمقدم مثله والحجة الاولى ضعيفة لجواز ان يكون حركات كل القوة غير متناهية
وان كان حركات كل واحد من النصفين ومجموعهما متناهية وتوجيهه ان يقال لا يجوز ان يحرك
نصفها جسما حركات متناهية قوله لان حركات النصف الاخر ايضا يكون كذلك فكانت حركات
كل القوة متناهية قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لزم من تناهى حركات كل واحد من النصفين
على الانفراد وتناهى مجموع حركات كل واحد من النصفين تناهى حركات كل القوة من حيث هو
وهو مم لجواز ان يقوى كل القوة من حيث هو كل القوة على اكبر من المجموع المذكور لم قلتم لا يجوز ذلك
لا بد له من دليل وجوابه ان القوى الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف الاجسام ويتناسب
بتناسب محالها المختلفة بالصغر والكبر لانها حالة فيها متجزية بتجزيها فنسبة القوة التى
فى كله كنسبة ذلك البعض من الجسم الى الكل منه فلو كان كل القوة غير متناهية مع كون بعض القوة
متناهيا كان نسبة متناه الى غير متناه كنسبة متناه الى متناه هف وكذا الثانى اى ضعيف
لانا لا نم وقوع الزيادة على الغير المتناهى ان حركته ازيد وانما يلزم ان لو كانت الحركات مجتمعة
فى الوجود بالفعل وفساده اى فساد الاجتماع فى الوجود ظاهر لكونها غير قار الذات وفى الحط هذا
المستند ضعيف اذ لا مدخل للاجتماع فى الحكم بالزيادة والنقصان اقول الامر كذلك اذ العقل الصحيح
يشهد بصحة قولنا من الآن الى غير النهاية ازيد من الامس الى غير النهاية لا يق ان القوة القسرية لو حركت
نصف الجسم حركات ازيد من حركات الكل لكانت مسافة حركات نصف الجسم ازيد من مسافة حركات
الكل بالضرورة فيلزم الزيادة على غير المتناهى من الطرف الغير المتناهى واجزاء المسافة مجتمعة فى الوجود
ولا يمكن انكاره فيندفع الشك لانا لا نم ان مسافة حركات نصف الجسم يكون ح ازيد بل يكون
الازيد اما المدة او العدة وهو ظ وهذا المنع يرد على الاولى ايضا لانا نقول لا نم وقوع الزيادة

على غير المتناهى ان حرك نصف القوة الجسمية من ذلك المبدأ الى غير النهاية بل وانما يلزم ان لو كانت
الحركات مجتمعة فى الوجود بالفعل وهو مم

فى احكام الجواهر والاعراض

وفيها مباحث **البحث الاول فى تحقيق ماهية الجوهر والعرض كل امرين**
احدهما فى الاخر وفى الحط على معنى ان يكون ساريا فيه ومختصا به بحيث يكون الاشارة الى
احدهما اشارة الى الاخر تحقيقا او تقديرا ومع ذلك يكون باعتبار الرأى يمكن ان يسبق منه
اسم لذلك المحل كالبياض بالنسبة الى ما حل فيه واما السريان على على الوجه المذكور
تحقيقا فكحلول السواد واما تقديرا فكالاصوات القائمة بالاجسام والعلوم والمعارف
القائمة بالنفس هكذا ذكره الامام وفى تفسير الحلول بحلول السريان نظر لانه يخرج عنه النقطة والخط
والسطح والآن فان كل واحد منها عرض لكون النقطة حالة فى الخط والخط فى السطح والآن فى الزمان
لانها اطراف لها مع ان حلول شئ منها فى محله ليس حلول السريان ولانا عنالها لم فالاولى ان يحمل
كلام المص على الاطلاق ليشمل الكل هذا ما فى الحواشى ولا يجاب عنه بانا لا ندعى ان كل ما كان
عرضا يجب ان يكون حلوله فى محله حلول السريان بل نقول كلما كان حلوله كذلك فهو عرض والمو
الكلية لا ينعكس كنفسها لان المعرف يجب ان يكون مساويا للمعرف بالانعكاس واجب فيه بانا
لا نم ان النقطة حالة فى محل وانما يحل فيه ان لو كانت موجودة فى الخارج وهو مم لان ذلك غير مستقيم
من طرف الحكيم وحصلت منهما حقيقة متحدة لا بد ان يكون لاحدهما حاجة الى الاخر سواء
كان الاخر ايضا حاجة لكن لا من تلك الجهة او لم يكن والا امتنع التركيب بينهما لما مر من ان الحجر الموضوع
بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة وما فيه لا يخفى بعد ما مر ثم لقائل ان يقول ان اردتم
بالحقيقة المتحدة الحقيقة المحصلة فلا يكون المركب من الموضوع والعرض حقيقة متحدة وان اراد
بها الحقيقة الاعتبارية او ما يعمهما فلا يكون استغناء كل واحد منهما عن الاخر مانعا عن التركيب
بينهما على ما لا يخفى فان كان المحل غنيا اى عن الحال فيه مطلقا اى من جميع الوجوه يسمى موضوعا
والحال فيه عرضا وان كان له اى للمحل حاجة اى الى الحال فيه من وجه يسمى هيولى والحال فيه صورة

لانه لا يجوز افتقار المحل الى الحال والا لزم الدور لافتقار الحال الى المحل الا انا لا نم لزوم الدور وانما يلزم ان
لو كان المحل محتاجا اليه من كل الوجوه او من وجه احتياج الحال اليه اما اذا كان من غير ذلك الوجه على
ما سيجي من اختلاف جهة التوقف فلا فالموضوع والهيولى يشتركان اشتراك احصين تحت اعم
وهو المحل لانقسام المحل اليهما ووجوب كون المورد اعم من اقسامه ويفترقان بان الموضوع محل مستغن في
قوامه عما يحل فيه والهيولى محل لا يستغني في قوامه عما يحل فيه والعرض والصورة يشتركان اشتراك احصين
تحت اعم وهو الحال لانقسام الحال اليهما ويفترقان بان العرض حال يستغني عنه المحل ويقوم دونه والصورة
حال لا يستغني عنه المحل ولا يقوم دونه فالجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع
ويخرج عنه الواجب لذاته اذ ليس له ماهية وراء الوجود فاذا وجدت كانت لا في موضوع ويدخل فيه الصورة العقلية
للجواهر اي حقايقها الجوهرية لانها وان كانت في الحال حالة في الموضوع لكن يصدق عليها رسم الجوهر اي متى وجدت
في الاعيان كانت لا في موضوع فيكون جواهر ولما ذكر ذلك استشعر ان يقال لا نم صدق رسم الجوهر عليها فان
ما يكون في موضوع كيف يصدق عليه انه ليس في موضوع فاشار الى الجواب عنه بقوله وكونها في موضوع
لا ينافي جوهريتها لان الكون في الموضوع اعم من الكون في الموضوع على تقدير الوجود في الخارج وثبوت الاعم
للشي لا توجب ثبوت الاخص له حتى يلزم ان يكون الصور العقلية للجواهر جواهر اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع وفي بعض النسخ وسلب الاخص عن الشي لا يوجب سلب الاعم منه وهو غير مناسب
لسياق الكلام على ما لا يخفى واما العرض فهو الموجود في الموضوع فعلى هذا جاز ان يكون الشي الواحد جوهرا
وعرضا ضرورة ان الصورة العقلية للجواهر الكلية كذلك اما كونها جوهرا فلصدق رسم الجوهر عليها او
اما كونها عرضا فلكونها في الموضوع وهو العاقل نعم لو فسرنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان كان
في موضوع كانت تلك الصور جواهر فقط لا اعراضا لاستحالة ان يكون الشي الواحد بحيث اذا وجدت
في الخارج كان لا في موضوع وفي موضوع ضرورة فاذا ظهر ان النزاع في جواز كون الشي الواحد جوهرا
وعرضا معا وعدم جوازه لفظي يرجع الى تفسيرهما وان الصور العقلية للاعراض اعراض مطلقا
ثم الجوهر ان كان حالا في محل فهو الصورة وان كان بالعكس اي يكون محلا للحال فهو الهيولى وان كان

رسم الجوهر

العرض

مركبا منهما فهو الجسم وان لم يكن كذلك اي وان لم يكن محلا ولا حالا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا
بالاجسام تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فهو العقل وانما قال متعلقا بالاجسام ولم يقل
بالابدان كما قال بعضهم لان اهل العرف واللغة لا يطلقون الابدان على الاجسام الفلكية وفي الحصر
صوابه ان يردد بين النفي والاثبات ليحصر بان يق الجوهر اما ان يكون حالا في محل او لا الاول هو الصورة
والثاني اما واما اه قال المص في شرحه للملخص في قولهم وان كان محلا فهو الهيولى نظر لان الجسم ايضا محل
وهو محل للاعراض مع انه ليس بهيولى فالصواب ان يق الجوهر اما متحيز وهو الجسم او لا وهو اما ان
يكون جزءا من المتحيز او لا الاول اما محل وهو الهيولى او حال وهو الصورة والثاني وهو الذي
اما عقل او نفس والاول مدفوع والثاني منقوض اما الاول فبان يق وان كان محلا لتلك
الصورة الامتدادية فهو الهيولى واما الثاني فلان كل واحد من الهيولى والصورة متحيزة
وليست جسما وكون الشي جزءا من المتحيز لا ينافي تحيزه فان جزء المتحيز قد يكون متحيزا الا ان المراد
ان الجوهر اما متحيز على سبيل الاستقلال وهو الجسم او لا وهو اما ان يكون جزءا من المتحيز وهو
الهيولى والصورة او لا وهو العقل والنفس فيندفع ما ذكرتم لان الصورة متحيزة على سبيل الاستقلال
والحلول في المحل لا ينافي التحيز على سبيل الاستقلال بل الحلول في الموضوع ينافيه البحث الثاني
في اثبات الهيولى لما فرغ من تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة اراد ان يبين وجودها ولما كان وجود
الجسم الطبيعي وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة معلوما بالضرورة لا بمعنى انه محسوس صرف لان ادراك الحواس مخصوص بسطوحه
وظواهره بل بمعنى ان الحس ادرك بعض اعراضه كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف وادى
ذلك الى العقل فحكم بعد ذلك بوجود ذات الجسم حكما ضروريا غير مفتقر الى تركيب قياس لم يتعرض المص
له واما سبب تقديم المباحث المتعلقة بالجواهر على المباحث المتعلقة بالاعراض قطعا اعلم ان الجسم الطبيعي
الذي عرفته اما ان يكون مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما ان يكون مفردا
كالجسم المائي واختلف اهل العالم فيه فذهب جمهور الحكماء الى انه غير متالف من اجزاء بالفعل بل هو

واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات الغير المتناهية على معنى انه لا ينتهي القسمة

حد لا يكون قابلا للقسمة وذهب قوم من الحكماء القدماء والكثر المتكلمين من المحدثين الى انه مؤلف

من اجزاء موجودة بالفعل متناهية غير قابلة للقسمة بوجه ما اصلا لا كسرا لصغره ولا قطعا لصلابته

ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منه عن طرف وذهب بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة الى انه

مؤلف من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ممتنعة الانقسام وذهب بعض كمحمد الشهرستاني

والرازي الى انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل الانقسامات متناهية وذهب ذيمقراطيس

واصحابه الى انه مركب من بسائط صغار متشابهة الطبع كل واحد منها لا ينقسم فكا بل وهما وتجوزوا

انما يكون بالتماس والتجاور وذهب بعض القدماء الى انه مؤلف من اجزاء موجودة بالفعل متناهية

قابلة للانقسام كالخطوط فهذه ستة مذاهب يمكن ان يشتمل عليها تقسيم هو ان يقال الجسم المفرد اما

ان يكون فيه مفاصل او لم يكن والاول اما ان يكون الاجزاء التي يتصل وينفصل عند تلك المفاصل

ممتنعة الانقسام او ممكنة الانقسام وعلى التقديرين اما ان يكون متناهية او غير متناهية والثاني اما ان

يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية والمقصود بيان ان يثبت الاول على ما قال الجسم المادي متصل واحد

اي في نفس الامر كما هو عند الحس بابطال البواقي بعضها هاهنا وبعضها في اول الطبيعيات الا الاخير فانه

لم يتعرض لابطاله في شيء من مواضع الكتاب لعدم شهرته وظهور بطلانه فابتدأ اولا بابطال ما ذهب اليه جمهور

المتكلمين والنظام وهو تالف الجسم من اجزاء لا يتجزى اما متناهية او غير متناهية وارد فه بابطال ما ذهب

ذيمقراطيس على ما قال والا لكان مركبا من اجزاء لا يتجزى متناهية او غير متناهية او من اجسام صغار

كل واحد منها لا يقبل الانفصال الا بحسب الفروض والاوهام او باختلاف عرضين قارين

كالسواد والبياض او مضافين كاختلاف محاذاتين او مماستين او كان على احد الوجوه الباقية وذكر

بيان استحالتها في الطبيعيات مع اعادة بعض ما ذكره هاهنا والاول محال لانا اذا وضعنا جزءا بين جزئين

فالوسط ان كان مانعا عن تلاقي الطرفين فما به يلاقي الوسط احدهما غير ما يلاقي الاخر فيلزم

انقسام الوسط اذ لا نعني بالانقسام الا وجود شيء غير شيء وان لم يكن مانعا منه اي من تلاقي الطرفين

فالطرفان

فالطرفان متلاقيان على ان ينفذ احد الطرفين في الوسط ويلقى الطرف الاخر ولا فاة الوسط له او على ان ينفذ

كل واحد من الطرفين فيه ويتلاقى قبل تمام الملاحاة فليس هناك وسط وطرف وقد فرض كذلك هف وضع

ذلك ملزوم للانقسام لا يؤكل اخر انه لو لم يكن مانعا يلزم تلاقي الطرفين لانه يصدق مع عدم الملاقات ايضا لان

التالف لا يتصور الا بعدها لا فات للاجزاء ولئن منع بناء على اثبات الخلاء بين الاجزاء اجيب عنه ببيان استحالة الخلا

وبعدم كون الجسم متصلا عند الحس وفيه نظر والثاني اي كون تلك الاجسام الصغار المتشابهة الطبائع

الممكنة الانقسام وهما او نحوه ممتنعة الانقسام فكا ايضا محال لان القسمة الفرضية او الوهمية او غيرهما تحدث اثنينية

اي في المقسوم تكون طبيعة كل واحد منهما مثل طبيعة الاخر ومثل طبيعة الخارج الموافق له في النوع ومثل طبيعة

المجموع ايضا وما يصح بين اثنين منهما يصح بين اثنين اخرين لان كل ما حكم صح على شيء صح على ما يماثله فيصح اذا بين المتبا

من الانفصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي لما يصح بين

المتباينين فيلزم امكان الانفكاك فيما يمتنع الانفكاك فيه عندهم اللهم الا لمانع خارجي اي خارج عن طبيعة

الامتداد لازم كما في الفلك فان صورته النوعية المانعة عن قبول ذلك لازمة لها او زائل كما في الاجسام الصغيرة الصلبة

فانها ما دامت كذلك تمتنع من قبول الفصل بالفعل اما اذا زالت الصلابة والصغر فلا يمتنع عن قبول ذلك

غير قادح في المقصود لان المقصود هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة

وان كان هذا المانع لازما طبيعيا كان نوع تلك الطبيعة في شخص لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في المهية

وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه هف بحيث وجب الاشخاص لم يكن

المانع عن قبولها القسمة الانفكاكية طبيعيا وكانت تلك الاشخاص قابلة لها وهاهنا كذلك فكانت تلك البسائط

بحسب الذات قابلة للقسمة الانفكاكية وهو المطلوب وهذه الحجة انما يتم على ما ذهبوا اليه من ان تلك الاجسام متشابهة

في الميز لكن من جملة الاحتمالات تالف الجسم من اجسام صغار غير متشابهة قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية فابطل

هذا الاحتمال بانه يلزم اتصال الجسم وانه لا يذهب اليه ذاهب وهو اي الجسم المادي يقبل الانفصال الحسي اي يطرء عليه الانفصال

بالحس لا انه قابل الحقيقة والا لبطل اصل الدليل والقابل له يمتنع ان يكون هو الاتصال لان القابل حال وجوده

قابل للانفصال بعد ذلك وفي نحره صحيحة مقرونة على القوة والقابل له يمتنع ان يكون هو الاتصال او الجسم لان القابل

الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين الكل فهذه الطبيعة من حيث هي ليست ما نعة عن الانفصال والا لما يتعدد افرادها ولا يمنع ذلك

يبقى مع المقبول والاتصال والجسم لا يبقى مع الانفصال اما ان الاتصال لا يبقى مع الانفصال فظ واما ان
الجسم لا يبقى معه فكذلك لان الجسم المتصل بذاته ما دام موجودا فالآن فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرا
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصالان آخران بحسبهما وانما
زاد الجسم ليندفع ما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة من ان الاتصال والانفصال يجوز ان يكونا
عرضين متعاقبين على موضوع واحد هو الجسم اذ لو كان كذلك لا يمكن اثبات المادة قطعا اذ القابل لهما حينئذ يكون
شيئا غير الجسم ولا يبقى الانفصال عدمي ولا يستدعى محلا لان المقابل الملكي يحتاج الى محل يضاف اليه كالمحل
الملكى اليه فالجسم فيه جزآن احدهما القابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى ويسمونها بانها جوهر من شانه ان يكون
بالقوة دون ما يحل فيه والثاني الصورة الاتصالية الحالة فيها المسماة بالصورة الجسمية ويسمونها بانها جوهر
من شانه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل وفي كلامه نظر لان اللازم ان مع الجسم شيئا غير الاتصال قابلا للانفصال
ولا يلزم ان يكون ذلك الشيء داخلا فيه ولا جوهرا بل عرضا قابلا ويكون الانفصال عرضا فيه لقيام العرض بالعرض
عندهم اقول الجواب عنه مذكور في التلويحات وتقريره ان الاتصال لا يجوز ان يكون نفس ماهية المتصل اعني الجسم
والا لما كان قابلا للاتصال والانفصال اما للاتصال فلان الشيء لا يكون قابلا لنفسه واما للانفصال
فلان الانفصال لا يخ اما ان يكون وجوديا او عدميا فان كان وجوديا فهو ضد الاتصال والشيء لا يجامع ضده
فلا يقبله وان كان عدميا فليس هو عدما مطلقا بل هو عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو ايضا يستدعي
محلا وليس محله الاتصال اذ الشيء لا يكون محلا لعدم نفسه واذا لم يقبلهما على تقدير كونه نفس الاتصال والتقدير
قبوله لهما وجب ان لا يكون المتصل نفس الاتصال على ان الذي يفهم بالمطابقة من قولنا متصل هو انه شيء ما مع الاتصال
لا انه نفس الاتصال من حيث هو اتصال وذلك من الامور البينة عند العقل وفيه نظر لانه لو صح لبطل اصل الدليل
ولا ان يكون خارجا عن ماهية المتصل والا لم يتوقف تعقله على تعقل الامتداد الاتصالي واللازم بط فهو اذا
داخل فيه فهو جزؤه وكل ما له جزء فله جزء آخر فللمتصل جزء آخر غير الاتصال هو القابل له وللانفصال والقابل ان
يقول بعد تسليم ان ذلك الجزء الآخر هو القابل للانفصال لا امر مع المتصل ان اريد بالاتصال الامر الاضافي الذي
لا يعقل الا بين الشيئين الذي يقابل الانفصال فلا نسلم انه جزء الجسم اذ ليس هو الصورة الجسمية المسماة بالمقدار

من الطول والعرض والعمق لعدم كون المقدار كذلك وان اراد به الامتداد على اصطلاحهم فلم يمتنع ان يكون
هو القابل للانفصال لكونه غير مقابل له واما قولهم القابل يجب ان يبقى مع المقبول فمم وانما يكون كذلك
ان لو لم يكن المقبول مزيلا للقابل واما ما قال افضل المحققين في شرح الاشارات من ان الشيء الذي
هو موضوع لهما بحيث ان يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا لهما فهو لا يكون من حيث
ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من ان يضاف شيء ما متصل بذاته اليه
حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي في نفسه متصل والذين يجعلون المتصل
على الاطلاق ينسبون ان كون الجسم متصلا في ذاته امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض فلقائل
ان يقول ان اراد ان موضوع الاتصال والانفصال يجب ان يكون منفكا عنهما فهو ليس كذلك عندهم لان الهيولى
لا ينفك عن الاتصال والانفصال مع كونها موضوعا لهما وان اراد ان موضوع الاتصال والانفصال
يجب ان لا يكون شيء من الاتصال والانفصال ذاتيا له فهو مسلم لكن لا نسلم ان احدهما ذاتي له اي للجسم مقوم اياه
حتى يلزم ان لا يكون موضوعا لهما فانه لا يلزم من عدم كون الجسم منفصلا في ذاته ان يكون الاتصال ذاتيا
له لجواز ان يكون كل واحد منهما عرضيا له وهل النزاع الا في ذلك وان ادعى انه اولى فلا بد من افادة
تصورها ولا يلزم من هذا ان يكون كل جسم كذلك لان طبيعة الامتداد الجسماني استحال ان تكون غنية
لذاتها عن الهيولى اي عن الحلول فيها والا لما حلت فيها لكنها تحل فيها كما بينا في البسائط العنصرية بل
محتاجة اليها لذاتها اي الى الحلول فيها واذا كانت في ذاتها مقتضية للحلول فيها فاينما وجدت وجدت مقارنة
للهيولى حالة فيها وهذا الجواب عن سؤال مقدر وهو ان ما ذكرتم من الدليل دل على ان الجسم الذي يعرض له
الانفصال بالفعل مركب من الهيولى والصورة وبعض الاجسام كالفلك لا يعرض له الانفصال بالفعل
وعندكم ان كل جسم مركب منهما فلم يكن ما ذكرتم مثبتا لما عندكم فاشار الى الجواب عنه بانه يلزم من تركب الجسم
الذي يعرض له الانفصال بالفعل منهما تركب كل جسم منهما لان طبيعة الامتداد الجسماني التي هي طبيعة نوعية محصلة
استحال ان تكون غنية لذاتها عن الهيولى والا لما حلت فيها بل محتاجة اليها فاينما وجدت مقارنة اياها وفيه نظر لجواز
ان لا يكون غنية لذاتها عن الهيولى ولا محتاجة بل يعرض كل منهما لها بسبب خارجي وفيما عرفت الاصوب ان

يمنع كون طبيعة الامتداد الجسماني طبيعة نوعية وقد برهن عليه بعض افاضل زماننا بانها لو كانت طبيعة
جنسية مشتركة بين الاجسام وفصولها لا بد وان يكون امورا مخصوصة بالاجسام والامور المخصوصة
بها اما اعراض واما جواهر لا جائز ان يكون فصولها الاعراض لان فصل الجوهر لا يكون عرضا ولا ان يكون
جوهرا لان الجواهر المخصوصة هي الصور النوعية وهي ليست بفصول للصورة الجسمية لكونها غير محمولة
عليها بالمواطاة ووجوب حمل الفصل على الجنس بالمواطاة وهو ليس بشيء لان ادعاء كون طبيعة الامتداد
الجسماني طبيعة نوعية انما هو بالقياس الى الامتدادات الجسمانية لا بالقياس الى الاجسام لانها لو كانت
طبيعة نوعية بالقياس اليها لكانت محمولة عليها بالمواطاة وليس كذلك وكيف والجسم من حيث حقيقته
النوعية مركب من الهيولى والامتداد الجسماني فلو كان الامتداد الجسماني طبيعة نوعية يلزم التحكم واذا كان
كذلك فاللازم من عدم كون الامتداد الجسماني طبيعة نوعية بالقياس الى الامتدادات الجسمانية احد
الامرين وهو اما كونه طبيعة جنسية بالقياس اليها او طبيعة عرضية لازمة لها وانما تعرض للثاني
لابطاله ولا بد منه اذ من الجائز اشتراك الملزومات المختلفة بالحقيقة في لازم واحد والذي ذكره لا
يدل على ابطال الامر الاول لان الجواهر المخصوصة بالامتدادات الجسمانية ليست هي الصور النوعية للاجسام
بل المخصوصة بالاجسام فمن الجائز ان يكون الجوهر المخصوص بكل واحد منها امرا محمولا عليه وعلى
الطبيعة الجنسية المشتركة بالمواطاة ويجوز ان يكون الصورة النوعية فصلا بسيطا والفصل البسيط
لا يجب بل يمتنع حمله بالمواطاة نعم انه محمول بالاشتقاق والامر هنا كذلك اذ يصح ان يقال الجسم والصورة
الجسمية ذو صورة نوعية والصورة الجسمية لا ينفك عن الهيولى والا لكانت متناهية او غير متناهية
لا سبيل الى الاول والا لكانت متناهية بدون الخر ولما لا يرد ما في الحظر من ان هذا المقدم لا مدخل له
في الملازمة والثاني اي كونها غير متناهية باطل لما سيأتي اي من وجوب تناهي الابعاد وفي بعض
النسخ لما مر اي من برهان التطبيق على استحالة تسلسل العلل لانه بعينه هو البرهان على تناهي
الابعاد واذا لم يكن غير متناهية كانت متناهية فتكون متشكلة لان الشكل هو هيئة شيء يحيط به
نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزم ان يكون ذا شكل والامتداد

الجسماني متناه فهو ذو شكل وهو اي كونها ذا شكل على تقدير انفكاكها عن الهيولى محال لان لحوق الشكل
اياها ان كان بنفسها لتشابهت الاجسام في الاشكال بناء على كون الفاعل والقابل واحدا وهو الصورة
الجسمية ولو جعل اللازم لزوم كون الفاعل بالاجزاء ولكان شكل الجزء مثل شكل الكل لاشتراكهما في الصورة
الجسمية التي هي علة لحوق الشكل ووجوب التساوي في المعلولات عند التساوي في العلل واللازم
باطل بالحس فالملزوم مثله ولا يلتفت الى ما قيل من ان الشكل الطبيعي للاجسام البسيط هو الكرة وكذا
شكل الجزء منه هو الكرة لكن بعد فرض القسمة اذ لم يكن هناك جزء الا بالفرض واذا كان كذلك تساوت
الاجسام اي البسيط في اشكالها بمقتضى طبايعها كما هو عندهم فان اختلفت فلعارض لانه اي لان المحصل
ما جعل الاشتراك الاجسام البسيط والكل والجزء منها في الشكل الطبيعي الذي هو الكرة فيها
لا يمكن استثناء نقيض اللازم لانتاج نقيض الملزوم بل اشتراك الاجسام باسرها في الشكل
مطلقا لاشتراكها باسرها في الصورة الجسمية ولو كان اختلاف الاشكال العارض لم يكن لزوم الاشكال
لها للصورة الجسمية على الانفراد وفيه نظر وان كان بفاعل خارجي كان المقدار الجسماني من غير هيولاه قابلا
للفصل والوصل لان الاختلافات المقدارية والشكلية لا يمكن ان يحصل في الاجسام الا بانفصال بعضها
عن بعض وهو مح لان قبول الفصل والوصل من لواحق المادة وفيه نظر لان الاشكال قد تختلف في الجسم من
غير ان يرد عليه الانفصال كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة والصواب ان لا يحمل كلزوم المح
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال اذ الاختلافات المقدارية والشكلية لا يحصل الا
في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة اذ اشكال الشمعة
لا يمكن ان يتبدل الا بعد امكان انفعالها والخصم ان يمنع ان قوة الانفعال من لواحق المادة الى ان ينتظم عليه
البرهان اذ مجرد دعوى وفي الحظر في هذا الدليل نظر اذ لا حاجة الى التقسيم وبيان استحالة الاقسام بل يكفي ان
يق لو انفكت لكانت من غير هيولاها قابلة للفصل والوصل وهو مح ولا يرد هذا على الشيخ لانه لم يذكر هذا
الدليل على استحالة انفكاك الصورة عن الهيولى بل على لزوم الشكل للصورة بواسطة الهيولى ثم استنتج
من هذا امتناع الانفكاك بان قال الامتداد الجسماني متناه فهو متشكل مادي فالامتداد مادي وهو المطلوب هنا

ما في الحواشي وان قيل يرد هذا على الشيخ ايضا لانه يكفي ان يقال لو لم يكن لزوم الشكل للصورة بمشاركة

الهيولى لكانت من غير هيولاها قابلة للفصل والوصل وانه مح قلنا لا يكفي لان الملازمة ممنوعة لجواز

ان لا يكون بمشاركتها مع انها كانت معها فلا بد ان يقال لو لم يكن لزومه اياها بمشاركة الهيولى فاذا كان لنفسها

لتشابهت الصور في الاشكال وان كان بفاعل خارجي لجاز ان يكون الصورة الجسمية وحدها من غير هيولاها

قابلة للفصل والوصل وهو مح فتعين ان يكون بمداخلة الهيولى وفيه نظر لانه يكفي ان يقال لو لم يكن لزومه

اياها بمشاركة الهيولى لجاز ان يكون الصورة الجسمية من غير هيولاها قابلة لها لان اللزوم لنفسها او للفاعل

الخارجي وهو مح وان كان بسبب الهيولى او بمشاركتها كان المجرد من الهيولى مقارنا اياها هف وانما انحصر

الاقسام فيها لان لزوم الشكل اما ان يكون بمداخلة المادة اولا والثاني اما لنفس الجسمية اولا واما الاعتراض

عليه بان التناهي انما يلحق الصورة بواسطة المقدار العارض لها والشكل انما يعرض لها بواسطته ايضا لانه

هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم التعليمي فلا ينحصر القسمة فليس بقوي لان المغاير للصورة الجسمية والمادة

اعم من ان يكون مباينا او غير مباين والمح على تقدير كونه غير مباين لازم ايضا على انا ننقل الكلام الى لزوم المقدار

ونقول لزومه اما ان يكون بمداخلة المادة او لنفس الجسمية او لغيرها والهيولى لا ينفك عن الصورة والا لكانت

متحيزة اي مشارا اليها كانت قابلة للقسمة في الجهات الثلث وفي الخط لكونها جوهرا لا العقول ضرورة ان كل

متحيز فان يمينه غير يساره واعلاه غير اسفله والا نتقض بالخط والسطح واقول ويمكن الجواب عنه بان يقال كل ما

هو مشار اليه بالاستقلال فهو قابل للانقسام في الجهات ضرورة ان ما منه الى جهة غير ما منه الى اخرى و

الخط والسطح ليسا كذلك والا لزم انقسام الخط في الجهتين والسطح في الجهات بل الخط مشار اليه تبعا للسطح

والسطح تبعا للجسم على ما سيجي والهيولى على تقدير تجردها عن الصورة ان كانت متحيزة كانت متحيزة على سبيل

الاستقلال لا تبعية الصورة ولواحقها ولا يخفى ان مجرد الجوهرية لا يقتضي قبول القسمة بوجه فضلا عن

الجهات واما مع التحيز فللخصم ان يمنع ان كل جوهر متحيز فهو قابل للقسمة الا ان يقوم عليه برهان ولو كانت

كذلك اي ولو كانت الهيولى عند الانفراد عن الصورة قابلة للقسمة في الجهات الثلث لكانت نفس الصورة او

مقارنة اياها لانه ضرورة ان كل ما هو كذلك فهو اما نفس الامتداد الجسماني او ذو امتداد جسماني وهف

تح ففي الخط في كون الصورة قابلة للقسمة في الجهات الثلث نظر اقول يمكن ان يكون النظر هو ان الصورة لو

كانت قابلة للقسمة فلا يتم ما ذكره في اثبات الهيولى والجواب عنه ان المراد من القسمة فرض شيء غير شيء

والقسمة بهذا المعنى يقبلها الامتداد لذاته وغيره بواسطته لا الانفكاك المودي الى الافتراق فان القابل

للقسمة بهذا المعنى هو الهيولى والمقدار يعدها لقبولها ويمكن ان يكون هو ان الصورة لو كانت قابلة

للقسمة في الجهات الثلث كانت جسما لانه الجوهر القابل للقسمة فيها ويمكن الاعتذار عن ذلك وان

لم تكن متحيزة لما قارنتها الصورة والا لقارنتها اما حال كون الصورة في الحيز او حال كونها لا في

الحيز والاول مح لامتناع مقارنة ما في الحيز لما لا وجود له في الحيز بالضرورة وفي الخط لان مقارنة ما

الحيز للغير انما يكون بمقارنة حيزها او بالمحاذاة وفيه نظر اقول النظر منع الانحصار وتوجيهه ان يقال لم ان مقارنة

ما في الحيز للغير انما يكون باحد هذين وانما يكون كذلك ان لو كان الغير ايضا في الحيز واما اذا لم يكن فلا و

والثاني ايضا مح لامتناع وجود الصورة لا في الحيز لامتناع وجودها لا في الجسم وامتناع وجود الجسم لا

في الحيز فيمتنع وجود الصورة لا في الحيز ضرورة كونه جزء المتحيز متحيزا فلا يرد الاعتراض عليه بقوله وفيه نظر

لان المحتاج الى الحيز هو الجسم لا الصورة وعلم ان هذا الدليل على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى

المجردة امتنع ان تقارن الصورة ولا يلزم من ذلك امتناع تجرد الهيولى عن الصورة لجواز تجرد بعض الهيوليات

عن الصورة وانما الا يلزم لو كان اقتران الهيولى المجردة بالصورة ممتنعا لامتنع ان يقارن شيء من الهيوليات

بصورة ما فاذن يجب انفكاك الهيولى عن الصورة لان ذلك انما يكون كذلك ان لو لم يكن المجردة

مخالفة بالماهية للمقترنة وهو مم ولقائل ان يعقل الدال سلمت دلالة الحجة على ان الهيولى المجردة لا

يجوز اقترانها بالصورة فانعكس بالنقيض الى ان المقترنة بالصورة لا يجوز خلوها عنها وهيولى

الاجسام هي المقترنة بالصورة فيستحيل تجردها عن الصورة الجسمية وهو المط وفيه نظر لان المط

بيان ان الهيولى لا يجوز وجودها بدون الصورة لا بيان المقترنة بها لا يجوز تجردها عنها والحجة بعد تسليم

ما فيها يدل على الثاني لا الاول وعلى هذا يجوز ان يوجد البعض دائما دون مقارنة الصورة وليست

اي الهيولى علة للصورة والا لتقدمت عليها بالوجود لوجوب تقدم العلة على المع بالوجود والتالي

لما بين التلازم وامتناع الانفكاك بين الهيولى والصورة اراد

بطل ما مر من امتناع انفكاك الهيولى في الوجود عن الصورة وفي الحطر في نفي التالي نظر لان تقدم العلة
على المعلول بالوجود انما هو بالذات لا بالزمان حتى يستحيل التقدم في مثالنا ولا بالعكس اي وليست الصورة
علة للهيولى والا لوجدت اي الصورة قبلها اي قبل الهيولى والتالي بطل لما مر من امتناع انفكاك
الصورة في الوصف عن الهيولى وفي الحطر في نفي التالي ايضا ذلك النظر بعينه واقول يمكن ان يزاد عنه ذلك النظر
بان يقال والا لوجدت الصورة اي متشخصة قبل الهيولى ضرورة ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد في الخارج
وما لم يوجد في الخارج لم يؤثر في وجود الشيء والتالي بط لان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها الى
التناهي والشكل المتاخرين عن الهيولى لانه لو كان الامر كذلك لكانت الهيولى متقدمة على الصورة فلم
يكن الصورة شريكة علة الهيولى واللازم بط عندكم لان تقدم الهيولى على الصورة من حيث هي صورة
ما مستحيل عندنا لانها شريكة علة الهيولى لا على الصورة المتشخصة المتاخرة في تشخصها عن التناهي
والشكل المتاخرين عن الهيولى ويمكن ان يزال ايضا عن جانب الهيولى بان يقال والا لتقدمت الهيولى
المتشخصة في الوجود بالذات على الصورة واللازم بط لان الصورة علة فاعلية لتشخص الهيولى كما سيجي
ولا يستغني كل منهما اي من الصورة والهيولى عن الاخرى من كل وجه والا لامتنع التركيب بينهما لما مر
غير مرة فاذن لكل منهما حاجة الى الاخرى من وجه وفي الحطر ثم اذ اللازم احتياج احدهما الى الاخر لا احتياج
كل واحد منهما الى الاخر والا لامتنع التركيب بين الموضوع والعرض لاستغناء الموضوع عنه مطلقا
وان قد سلم التركيب بينهما على ما مر واذا ثبت احتياج كل منهما الى الاخر من وجه فالهيولى يفتقر الى الصورة
اي الى الصورة من حيث هي صورة ما في بقائها لا الى الصورة المتشخصة لجواز انتفائها مع بقاء الهيولى والصورة
يفتقر اليها في تشكلها لما تبين ان لحوق الشكل اياها انما هو بمشاركة من المادة وفي الحطر في ان الافتقار على هذا الوجه
دون العكس نظر واقول الحال المحتاج الى المحل في البقاء هو العرض لا الصورة على قانونهم والهيولى لو افتقرت
الى الصورة في تشكلها لزم الدور لافتقار الصورة اليها في تشكلها لما مر وان منع لزوم الدور بناء على ان يكون
الهيولى علة قابلية لتشكل الصورة والصورة علة فاعلية لتشكل الهيولى فنقول فلم يكن الافتقار في هذا على
العكس لان افتقار الصورة الى الهيولى في التشكل لما كان في كون الهيولى قابلة لتشكلها فعكسه هو ان يكون

الافتقار

افتقار الهيولى الى الصورة في تشكلها بان يكون الصورة قابلة لتشكلها الا فاعلة ويتشخص كل منهما بالاخرى اي بذات
الاخرى لكن ذات الهيولى علة قابلية لتشخص الصورة لا فاعلية لامتناع ان يكون القابل فاعلا والفاعلية هي الاعراض
المكتنفة بها مثل الاين والوضع وغيرهما وذات الصورة علة فاعلية لتشخص الهيولى وفي هذا الموضع ابحاث لا يحتملها
امثال هذا المختصر ومن اراد فليطالع شرح الاشارات للمولى المحقق نصير الدين الطوسي انار الله برهانه وهي اي الهيولى
كما لا تنفك عن الصورة الجسمية فلا تنفك عن صورة اخرى نوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا والاتمام
بالصورة الطبيعية لان الاجسام مختلفة في اللوازم لاختلافها في قبول الاشكال بسهولة كالاشياء الرطبة وبعسر كالاشياء
اليابسة وبعدم قبولها اياها كالافلاك وهذه اللوازم امتنع استنادها الى الجسمية المشتركة لكونها مختلفة فهي
لصورة اخرى اي لجواهر اخرى هي المخصصات الاول للجسم المطلق والمقومات لحقائق الانواع ولو جودي الهيولى
الجسم المطلق الذي يحصل تحت انواع الاجسام لانها لا يوجدان الا مقارنين لها الا لمهيتهما والا لما امكنا تعقل الهيولى
والجسم المطلق دون الصور النوعية بخلاف الصورة الجسمية فانها مقومة لمهية الجسم المطلق المقوم للنوع وما بعدها
وهي المخصصات الثواني كقبول الانقسام بسهولة او عسر وعدم ذلك انما يعرض بعد تقوم الجسم بمخصصة لانها
استعدادات محضة فالتخصيص بها بعد التخصيص بما به الاستعداد واستدلوا على جوهريتها بان في الماء
والنار ونحوهما امورا تغير جواب ما هو فان الخشب اذا اتخذ منه الكرسي لم يحصل فيه الا هيئات واعراض
لاتغير خشبية عند السؤال عنه بما هو واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون نسبة الصورة الى الهيولى كنسبة الهيئة الكرسوية
الى الخشب حتى يكون تغير السؤال في لا اقتران عرضيته كما في الكرسي لا جوهريته لانا نقول لا يجوز استنادها الى الهيولى حتى يكون
الاجسام مختلفة بالهيولى لانا نقول الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة لما مر وفي الحطر فيه نظر لان ما مر هو ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا والهيولى ليست كذلك لكونها جوهرا خاصا واعلم انهم قالوا لا دليل على ان الفاعل مطلقا لا يكون قابلا
وهو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلو اتحدا صارت النسبتين الشيئين
بالوجوب والامكان وهو مح وما ذكره المص هو دليل خاص بالبسيط فلهذا ابطل قوله لما مر ولو ذكر العام كما ذكره
غيره لصح ان الهيولى قابلة فلا يكون فاعلة وفي الحطر فيما ذكروه في اثبات الصورة النوعية نظر لجواز ان يكون مستندة
الى فاعل خارجي لم قلتم لا يجوز ذلك لا بد له من دليل واما قولهم الفاعل الخارجي نسبته الى الجميع متساوية فمم

بجواز ان يكون له نسبة خاصة الى ذلك الجسم دون ساير الاجسام وعدم اطلاعنا عليها لا يوجب عدمها وقد
عرفت فساد ما قيل في امتناع كون الشي قابلا وفاعلا معا فاذن يجوز استنادها الى الهيولى نظرا الى ما قيل
والحاصل ان فيما ذكروه نظرا من وجهين اما اولا فلجواز استنادها الى فاعل خارجي واما ثانيا فلجواز استنادها
الى الهيولى قوله الهيولى قابل فلا يكون فاعلا قلنا لا نم ذلك لما مر فان ما قيل في بيان ذلك فاسد وفي الحظ كان المناسب
ان يقدم هذا على قوله وفيه نظر والقوة مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفي الحظ اي في آخر باعتبار
ما وانما احتيج الى هذا القيد ليدخل نحو معالجة الطبيب اذا فكرت في علاجه فكانه لا احتياج الى هذا القيد اذ يصدق
على الفكرة انها مبدأ التغير في آخر وهو الشخص مثلا واقول لا يلزم من ذلك عدم الاحتياج الى هذا القيد لجواز
ان يكون الاحتياج اليه ليدخل فيه فكرة الحكيم اذا فكرت في علاج اعراضها النفسانية فان المبدأ وذا المبدأ بعينه وا
وهو نفسه الناطقة وانما قلنا من حيث هو ليدخل فيه هذا الرسم القوة التي هي مبدأ باعتبار وذو مبدأ وهو ما يكون المبدأ
مبدأ بالنسبة اليه لا بما يكون المبدأ باعتبار اخر فان الطبيب مثلا وفي الحظ وجعل الطبيب مثالا للقوة نظر واول
لان الطبيب ليس مبدأ بل فكره اذا عالج نفسه باعتبار انه معالج وهو بهذا الاعتبار مبدأ له مغاير اياه باعتبار كونه
مستعلجا وهو بهذا الاعتبار ذو مبدأ على ما ذكرنا من التفسير والحاصل ان التغاير بين المبدأ وذي المبدأ لا يجب ان يكون
بحسب الذات بل التغاير الاعتباري كاف فتدبر به بهذا القيد يشعر بذلك والطبيعة هي مبدأ قريب لحركات ما هي فيه
يعني الجسم وسكناته بالذات ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعل وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية
والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا ولا يراد بكونها مبدأ للحركة والسكون انها مبدأ لهما معا بل مع انضياف
شرطين هما عدم الحالة الملائمة ووجودها واحترزنا بقولنا قريب عن المبدأ الذي هو لحركات ما هي فيه وسكناته
بالذات بواسطة كالنفوس الارضية فانها يكون مبادي لحركات ما هي فيه بالذات كالاغماء مثلا الا انها تكون
مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات لا يقال الطبيعة ايضا ليست مبدأ قريبا لتوسط الميل بينها وبين المتحرك
عن التحريك لان توسط الميل بينهما لا يخرجها عن كونها مبدأ قريبا لانه بمنزلة آلة لها هكذا قيل وفي جعل
الميل المتوسط بينهما بمنزلة آلة لها دون جعل القوى التي تفعل النفوس الارضية بتوسطها نظر وبقولنا
وبالذات عن الحركات والسكنات بالعرض كحركة جالس السفينة وفيه نظر لانتقاضه بالمبادي الصناعية

والقسرية وما قيل قوله لحركات ما هي فيه يخرج المبادي الصناعية والقسرية عن التعريف ليس بشي لانه انما يخرجها
ان لو كان الضمير في فيه راجعا الى المبدأ وليس لكونه راجعا الى الحركات اذ لو كان راجعا الى المبدأ لقال لحركات
ما هو فيه ولو قيل كذلك لا يندفع هذا النقض لانه يكون قوله بالذات حينئذ مستدركا اذ ليس مبدأ الحركة في المتحرك
بالعرض فيه ليكون هذا القيد مخرجا له فافهم البحث الثالث في اثبات النفس الناطقة وفي الحظ الذي
اثبت قوة عاقلة مجردة وفي ان النفس الناطقة هي تلك القوة نظر واقول وذلك لانه لا بد من بيان ان القوة المدبرة في البدن
المتصرف فيه وهي تلك القوة المجردة العاقلة وكان ذلك لا يحتاج الى بيان فان كل واحد يعلم بالضرورة ان المدرك
والمتصرف فيه شي واحد والنزاع في ان ذلك المدرك المتصرف قوة مجردة او مادية وبيانه من وجوه الاول
ان القوة العاقلة تعقل البسايط اي الحقايق التي لا جزء لها ضرورة ان معقولاتها اما بسايط على ما ذكرنا من التفسير
او مركبات اي الحقايق التي لها اجزاء وكيف كان لا بد من تعقل البسايط اما على الاول فظ واما على الثاني فلان تعقل
المركبات مسبوق بتعقل بسايطها ويلزم منه ان يكون مجردة والا كانت قابلة للقسمة لما مر من نفي الجزء فيكون
البسيط المعقول الحال فيها اذ التعقل انما هو بارتسام الصورة ايضا قابلا لها لان الحال في المنقسم منقسم ضرورة
ان الحال في احد جزئيها يكون غير الحال في الجزء الاخر لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين هف واعترض عليه بعض افاضل
بانكم ان اردتم بالبسيط ما لا ينقسم اصلا كالواجب تعالى فلا نم ان شيئا من المركبات مسبوق بتعقله وان اردتم ما
لا ينقسم الى اجزاء مختلفة بل متشابهة كالماء مثلا فلا نم بطلان اللازم وهو ليس بشي لانه لما كان تركب الماهيات
المعقولة من اجزاء غير متناهية مستحيلا فيجب انتهاؤها بالتحليل الى ما لا ينقسم كالجنس العالي والفصل الاخير
ولا شك في ان تعقل الشي مسبوق بتعقل جميع اجزائه فاذن يكون تعقل المركب مسبوقا بتعقل تلك الاجزاء المنتهى
اليها تحليله الثاني ان المعقولات الكلية مجردة عن المادة وفي الحظ وفيه نظر والصواب انها مجردة عن الوضع والمقدار
ونحوهما اقول يمكن ان يكون النظر هو ان المعقول ليس مجردا عن مادة يقوم بها لكونه حالا في النفس فيكون النفس مادة
لقيامه بها بل هو مجرد عن الوضع والمقدار ونحوهما والتجرد عن مادة عن ذلك الا ان ذلك غير وارد لان المراد بالتجرد عن
المادة التجرد عن الوضع والمقدار اعني الهيولى والجسم اللذين هما المادة الاولى والثانية ويمكن ان يكون
ما ذكره بعض المتاخرين من المتالهين من ان قول المشائين التعقل هو التجرد عن المادة

... برده حجاب سر و لقبه از دا ... خاصان درگاه بود اند که بو کا بی

یا خود تو محیط بکل همه اشیا آینه نباشد خود را نخلی تا درون دل بنده با مسکن تا این همه تویی و تو این همه تو تاکی

اذا استدل على مطلب بدليل فالخصم ان منع مقدمة
معينة من مقدماته او كل واحد منها على التعيين
فذلك يسمى منعا ومناقضة ونقضا تفصيليا
ولا يحتاج في ذلك الى الشاهد فان ذكر شيئا
يتقوى به المنع يسمى سند المنع
وان منع مقدمة غير معينة بان يقول
ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحا و
معناه ان فيها خللا فان ذلك
يسمى نقضا اجماليا ولا بد هنالك من
شاهد على الاختلال فان لم يمنع شيئا
من المقدمات لا معينة ولا غير معينة
بل اورد دليلا مقابلا لدليل المستدل
دالا على نقيض مدعاه فذلك يسمى
معارضة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين محمد واله الطاهرين اما بعد فيقول اضعف عباد الله الغني علي بن شيخ فضل الله الجيلاني القومني الزاهدي لما التمس مني بعض اخوان الدين وطلاب اليقين ان نبين بعض اشكالات شرح حكمة العين وحواشيه على الوجه المبين بحيث يحصل اليقين لئلا يحجب اختلاف الاراء للسالكين ليصلوا الى درجات المحصلين مشيرا الى حقها ونقدها وردها حتى لا يحتاج الالتكار بعدها عند اولى النهى اجبت واجتهدت في حل بعضها ونقدها على وجه الاختصار بتوفيق الله الحكيم الغفار قال الشارح اما بعد حمد الله وفيه اشعار بانه حمد الله اولا ولم يتركه مطلقا حتى يكون ابتر لكن لم يجعله جزء الكتاب ولا هضما لنفسه وكناية لعدم لزومه ثم جعله ثانيا جزء الكتاب على قول بقوله بعد حمد الله فاطر ذوات العقول لان الحمد حقيقة هو اظهار صفات الكمال كما هو المنقول عن ذوي الابصار اشارة الى ان المقول بغير حمد لغو بل هذيان فلا بد له من قصده صريحا او كناية والفعل بغير رضا الله عبث بل ظلم وكفران لان صرف الفعل بغير ما خلق لاجله خسران مع اشارات دقيقة الى المطالب العلية براعة واستهلالا واستعارات لطيفة كناية الى المسايل الكثيرة لكن شرح كلها وبسطها يخل بالاختصار المعهود ويبعد بايصال المقصود نقل عن المحشي الشريف قدس سره وهذا المقام حاشية وهي انما قال فاطر ذوات العقول ولم يقل فاطر العقول الخ لكن في حلها الراد مخلفة لا يخلو كلها عن شيء وتكلف ونقدم فيه لمقدمة تنفع في حلها اعلم ان العلم والقدرة وساير الصفات الكمالية في نفس الامر للموجود بما هو موجود قد يطلق ويتوقى هي عين الذات وحقيقتها اما بمعنى ان الذات نائب مناب الصفات بحيث يصدر عنها وحدها ما يصدر عن ذوات الممكنات مع صفاتها او ان ذاته بذاته مبدء انكشاف الاشياء كلها ويكفي هو بذاته لصدق حمل جميع صفاته ومنشأ انتزاع جميع كمالاته بدون الملاحظة والاضافة الى غيره او ان ذاته فرد العلم القائم بالذات بذاته وساير صفات كالاثر كما هو فرد الوجود القائم بذاته وهذه المعاني مختصة بالواجب بالذات وقد يطلق ويراد بها الاثر للذات بمعنى ان جعلها تابع لجعل الذات ولا يتخلل بينهما جعل اخر ولا تفارق عن الذات في

مرتبة حقيقتها الا بملاحظة العقل كالزوجية بالنسبة الى الاربعة وصفات العقول من هذا القبيل وقد يتوقى هي متاخرة ومفارقة عن الذات وحاصلة بعد جعل الذات لها بحصول استعدادات متفاوتة كما في النفوس واذا علمت هذه فاعلم ان المراد من قوله لئلا يتوهم ان للعقول صفات زائدة على نفس العقول هو اطلاق الثاني دون الاول والا لزم ان يكون العقول واجبات فهو قلب الحقيقة لان العلم والقدرة مثلا اذا كانا عين ذات العقول القائمة بذاتها فيلزم ان يكونوا في حد ذاتها عالما وقادرا ولا يتصور حصولها بدون الوجود فيلزم ما قلنا كما لا يخفى وبهذا يعلم حال من حمل هذه العبارة بظاهرها وادعى ان ساير صفات العقول عين ذاتها سوى الوجود لئلا يلزم قلب الحقيقة ولا يعلم ان هذا لا ام لهذا الحمل ولو كان بعد الف استثناء كما عرفت فاذا عرفت هذا فاعلم ان في قول الشارح فاطر ذوات العقول ثلث فوايد احدها اشارة الى الجعل البسيط والثانية الى ان المجعول هو المهية وان كان هذا خلاف مذهب المصنف وساير المشائين لان المجعول عندهم هو الوجود لا المهية الثالثة ان صفات العقول ليست مفارقة عن ذات العقول كما هي مفارقة عن ذات النفوس ولو قال فاطر العقول يتوهم خلاف كلها كما لا يخفى فان قيل لم لا يتوهم ح قلنا اما الاول والثاني فلعدم التصريح اللفظ فيهما واما الثالث فلاقتضاء المقام لان المقام مقام الحمد والمبالغة ولو كانت للعقول صفات زائدة على ذاتها كما هي في النفوس يجب اسنادها بجاعلها ولما لم يكن لها صفات زائدة على ذاتها اكتفى بذكر ذاتها ليشعر بها انها ليست بصفات زائدة على ذاتها فاذا عرفت هذه فلنشرع في حل عبارتها مفصلة قوله قدس سره وانما قال فاطر ذوات العقول ولم يقل فاطر العقول كان هذه جواب عن سؤال سايل يقول هذا المقام مقام المبالغة فالاولى ان يقول فاطر العقول ليشعر ان العقول بتمامها اي بذاتها وصفاتها منسوبة بجاعلها اجاب بقوله لئلا يتوهم الخ قوله كالواجب الخ قيد النفي يعني كما ان للواجب ليس صفة زائدة على ذاته كذلك للعقول ووجه التشبيه من جهة عدم الانفكاك عن ذاتيهما وهذا القدر كاف في التشبيه ولا يلزم ان يكون مثله من جميع الوجوه كما بين في موضعه وقوله صفات الواجب عين الذات الخ دفع دخل كانه قيل كيف يصح هذا التشبيه عندكم لان صفات الواجب زائدة عندكم اجاب بقوله وصفات الواجب عين الذات عند الحكماء والمعتزلة

وذكر المحشي هيهنا الدفع توهم الاختصاص بالحكماء يعني ان هذا الكتاب كتاب الحكمة فالاولى بيانها على مذهبها
فان قيل اذا حمل صفات العقول بمعنى المذكور فيلزم عدم الفرق عند الاشاعرة بين الصفات الواجب
وصفات العقول اذ قالوا بالعقول قلنا فرق بين لان صفات الواجب كانت ضرورية ازلية لا يكون
مجعولة اصلا بخلاف صفات العقول لانها ضرورية مادام الذات فيكون مجعولة تبعا للذات كما عرفت
فان قيل هذا الحمل ايضا لا يخ عن التكلف فكيف تصنع قلنا نعم لكن هذا يوافق البرهان ويناسب نقل
ذوي الافهام بخلاف غيره كان يكون على عكس الفاطر بمعنى الخالق وانما اختار الفاطر على الخالق موافقة
للقران لانه المقارن للحمد في اول السورة وفيه مناسبة لطيفة مع ان اطلاق الحمد للخلق في المبدعات
غير شايع قال الشارح العقول النورية توصيفها بالنور لانها مبدء انكشاف الاشياء على زعم بعض الحكماء
وصور علمية عند القائلين بالحصول ونفس العلم عند القائلين بالحضور وبعيدة عن العالم
الزور والظلمات والشرور وفيها كناية على تجردها ذاتا وصفة والي انها المبدا الغير او الغير لا
منسوبون بسواد الانوار لنسبة تامة وهذا عند المشائين اما عند اشراقيين فهي انوار حقيقية في صفة كاشفة
قال الشارح ومظهر خفيات الاسرار الربوبية وهو عطف على فاطر والمراد بالخفي هيهنا هو الممكنات والمضمر
الغيبية وبالسر هو لطائف الصنايع وبدايعها في ايجاد المبدعات والمكونات والمحدثات التي
يظهرها بصفة الربوبية بالترتب والترتيب بينها على نظام الاكمل والاحسن وابقائها بافاضات بعد
افاضات لا يقتلها لان الرب هو الصفة التي يعتبر فيها تربية بعد تربية وهي اشارة الى ان الممكنات
كما يحتاجون في الوجود الى المفيض كذلك يحتاجون اليه في البقاء مع هذه الفقرة بحالها فلا يحتاج الى التكلف
الذي ذكره قدس سره بقوله اشارة الى الصفات التي يتحقق الايجاد بها الخ لان هذه بعد ايجاده فيكون
بحالها واما ما ذهب اليه المحشي الشريف يحتاج الى البيان وهو ان تقدم هذه الصفة على الايجاد
يكون باعتبار الجاعل وان كان مع المجعول في الخارج بل عينه لكن ملاحظة المجعول وجوده مقدم
على ملاحظة نسبة وجوده بجاعله لان المجعول اذا شاهد وجوده ظهر له انه هو بعينه اثر جاعله فيكون
هذه الصفة كالعلة الغائية للايجاد ولهذا قال انما اخرها الى اخرها قال السيد قدس سره المجردات

المكنات

والممكنات عبارة عن الطبايع النوعية وهذه لا يصح بظاهرها لان المحركات في الاجرام العلوية نفوسها
لا طبايعها الا ان يقال انها قد يطلق على النفوس ايضا لكن يراد هيهنا معنى الاعم منها للمشاكلة او انها يراد
مذهب بعض المشائين الذين لا يثبتون النفوس لها الا المنطبعة التي هي بعينها الصور النوعية والحق
التي غيرها لا يبقى فيها لا يخ عن التكلفات البعيدة قال الشارح المخترع بعلمه الكامل الخ ذكر وساطة العلم
هيهنا اشارة الى دفع توهم خطر بالبال وهو ان لا يحسن نسبة المتغيرات الى الحكيم المتعال بان هذه بمقتضى العلم
الكامل على المصالح الشامل لان فيض الوجود وصل الى كل الموجود لكن في الكل بقدر معلوم وبلا حق مقسوم
قال الشارح المحيي موات المواد المراد بالمواد هيهنا الجسم المطلق والهيولى وبقوابل العلوم الانسان الذي هو
اخر المركبات قال الشارح والبينات الجلية اي العلية ويمكن ان يراد بها مقابل الخفية اي الظاهرة وفيها
ح اشارة الى ان كل الايات والبينات لالهه عز جليات وبعضها خفيات كما كان لغيره وان كان المراد
بالبرية الناس كان المراد من الاسود هيهنا العرب ومن الاحمر العجم وان كان المراد منها الخلق كان المراد من الاسود
البشر ومن الاحمر الجن وهو اولى وانسب قال الشارح حتوف الخ جمع حتف بمعنى الهالك وذكر هذا البيت اشارة
الى ان سعادة الابدية وترقيات العروجية وكمال النفوس الانسانية بتحصيل المعارف اليقينية
البرهانية على زعم الحكماء المشائية ان حصلت لها على ما كانت عليها لكن تحصيلها في غاية المشقة
ونهاية الصعوبة لمشاكلتها بالباطل لاتعلامها وعروضها المعارضة الوهم للعقل فيها وان لم يحصل
على ما كانت عليها الفقدان الشروط لكانت موجبة لهلاكة النفس وخسرانها وهبوط النفس في
قعر الطبيعة وجنبها الضلالة لغرور الجهل المركب وغشاوة الرعونة واضلالها بخارج السلوك
الى الشريعة الحقة فانها سالمة منها وناجية من سالك مسلكها قال الشارح مجتهدا الى قوله حله وحاصله
ان قطب الدين العلامة الشيرازي اورد في حاشيته انظارا كثيرة اشارة بقوله وفيه نظر واهمل وجه النظر
في بعضها وبين في بعضها وانا مجتهد في حل كليهما بقدر الامكان وقول الشارح حله فاعل ما يمكن وقيل بدل
عن الضمير المنصوب في بينها وهو غير جيد كما يظهر بادنى تأمل وتقدير الكلام باعتبار الاول هكذا
مجتهدا في حل ما يمكن حله وضمير حله راجع الى ما ومن تلك الانظار الخ بيان لما كما لا يخفى قال الكمال او جاء الوجود الخ

لا ان بعضها خفيات

هيهنا

٤٢

انما اختار هذه الصفة بالاقبال لانها مستلزمة لجميع صفات الجلال والكمال والبرائة عن جميع النقص والزوال مع ملاحظة براعة الاستهلال قال الشارح اذا لاحظ بما له من الصفات الجلال وسمات الكمال يعني اذا لاحظ السالك الهه بصفات الجلال والجمال الباء بما للملابسة لا للمصاحبة ومن صفات الجلال وسمات الكمال بيان لما وفيه اشارة الى انه لا يدرك العقل منه تعالى الا الصفات ولاجل هذا اجاب موسى عليه السلام عن سؤال فرعون بها لان كل ما لا يدركه العقل فهو غيره تعالى مع ان ادراك هذه الصفات على وجه عمومها لا بخصوصها وحقيقتها وكيفيتها كما قال الصادق عليه السلام في تفسير الله اكبر اكبر من ان يوصف وان يدرك قال الشارح وبلا ملاحظة كل ما معه ذلك اي بلا ملاحظة السالك الهه بما له من الصفات مع ملاحظة استكمال نفسه قال الشارح كل واحد من الاعتبارين المتبادر من هذه العبارة ان المراد من الاعتبارين هو اعتبار الاول بكلا القسمين لكن لو حمل على اعتبار الاول بكلا القسمين واعتبار الثاني الذي يقابل بقسمة الاولية لكان اولى بحسب المعنى لان جميعها باعتبار الشوق الاستغراق بالتسبيح ولم نظر الى الاول القسم الاول من الاول ونظر الى الثاني القسم الثاني من الاول وان كان الثاني القسم الثاني الذي يقابل الاول بكلا القسمين قال الشارح ولا يتم من ان يكون فيه لك الاستكمال بحسب القوة النظرية هذه العبارة وغيرها من القوم صريحة في ان النفس الناطقة قوتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية مع بساطتها وعدم تركيبها في ذاتها والحال ان كتبهم مشحونة وبراهينهم صريحة في ان هذين الجهتين موجبة للتركيب لمقابلتهما والتفصي عن هذا على الوجه الوجيه ان هذين الجهتين موجبة للتركيب اذا كانا مستندتين الى ذات واحدة من جهة واحدة بالذات وههنا ليس كذلك لان احديهما مستندة الى ذاتها والاخرى لتعلقها قال الشارح فيكون للمعقولات حاضرة اي النظريات وقوله غير نزرة اي قليلة ونادرة سواء كان بالنسبة الى نظري واحد كما هو المشهور او الى جميع النظريات من التصورات والتصديقات كما يطلق عليه بعض ارباب العقول لان مشاهدة ما هو من شانه الاستدلال والبرهان بعين الاعيان سواء كان واحدا دائما او كثيرا وهو غير نزرة جدا وح يندفع عنه كثير من الايراد بغير ارتكاب التكلفات البعيدة والتوجيهات الباردة وان كان ظاهر كلام هذا الاعلى الثاني قال الشارح

ولان

ولان تلك القوة مختلفة بحسب الشدة والضعف هذه علة مقصد لقوله قال انوار بلفظ الجمع قال الشارح في الحاشية فان قلت الى قوله لا حاجة ثم الى افاضتها اورد فيها ايرادات كثيرة مع اجوبة عديدة اجيبوا عن اصل الاعتراض بوجوه مختلفة ذكرها يخل بالايجاز والحق في الجواب عن اصل الاعتراض بحيث يندفع الايراد عن الحاشية ايضا
وعن بعض النسخ مستند لسند الشيخ المحشي قدس سره منه دام ظله
يحتاج الى تقديم مقدمة تنفع فيه هي ان الانسان لا يخرج عن استعداده حتى يخرج عن الدنيا ويدخل في العقبى وافضليته من غيره بسبب استعدادات متفاوتة وقابليات متعاقبة وبها يرتقي الى معارج الكمال ويتجاوز عن مرتبة الملكية بقابلية كمال الجمعية ويتصف بصفات الحكيم المتعال وله ترقيات الى صقع الرحمن او تنزلات الى درجة الشيطان وما لم يبطل استعداده الذاتي ولم يقو فعليته في طرف فيه كانه لم يكن عن طرف الاخر شيء باق يمكن الرجوع عن احدهما بعلة ما سواء كانت داخلية او خارجية لان الاستعدادات من القابليات لا من المقتضيات ولما ان ليس من مرتبة الهيولى الى الوجود الكامل الاعلى وله بالامكان الذاتي سير مرتبة كل موجود ممكن لا ان يصير عين موجود اخر بل ان يترقى وان يتنزل بحيث يمكن ان يحصل منه اثار كل موجود ممكن ومع ذلك لكل انسان بحسب الفطرة مرتبة من الاستعداد الذي لا يمكن التجاوز عنه وان يصل بمرتبة مقام المختص بالاخر منه ولكن الخروج من الامكان الذاتي الى الاستعدادي ومنه الى الفعل بالاكتساب وان كانت الحركة الى الملاء الاعلى كان الاستعداد اشرف من الفعلية بوجه ما وان كانت الحركة الى الجانب السفلي يكون الفعلية اشرف من استعداده مطلقا وله نصيب من صفات الاعلى سوى وجوب الوجود الذي يقابل الامكان وله في هذا السير استعداد بعد استعداد وملكة بعد ملكة وفعلية بعد فعلية ومستفادة بعد مستفادة ومشاهدة بعد مشاهدة ووصول بعد وصول ورجوع بعد نزول ونزول بعد رجوع ووصول بعد نزول ونزول بعد وصول واستعداد بعد ملكة وملكة بعد استعداد واستعداد بعد فعلية وفعلية بعد استعداد واستعداد بعد مستفادة ومستفادة بعد استعداد واستعداد بعد مشاهدة ومشاهدة بعد استعداد واستعداد بعد وصول ووصول بعد استعداد ويمكن ان يعتبر كل واحدة من هذه المراتب المذكورة في القسمة الاولية في نظر الاول مع الاخرى ثنائية وثلاثية ورباعية وغيرها فيحصل الافراد كثيرة وان لم يرد عين

المراتب المذكورة شيء وسهل عليك بعد ما لاحظته هذا الاصل المجمل استخراج الفرع بالتفصيل و
لم نذكره مخافة عن التطويل فاذا عرفت هذه فاعلم ان الانسان لا يخرج عن استعداد وفعلية الى ان يطرق
عليه الموت الطبيعي بل كثير من الكمالات يتوقف عليه كمشاهدة التام والفراغ عن الغير والرجوع
الى الملك العلام والوصول لحضرة الوجود بالكلية فانها لا يمكن حصولها في هذه النشأة لا بمعنى
ان الفعلية بعينها استعداد مرتبة اخرى بل بمعنى انه يصحب الفعلية استعداد لمرتبة اخرى لا يكون
قبلها ولكل موجود متحرك له فعلية واستعداد بهذا المعنى بخلاف الهيولى الاولى فان استعدادها
عين فعليتها وفعليتها عين استعدادها وهذا لا ينافي تجرد النفس وبساطتها لان فعليتها لذاتها
واستعداداتها وانفعالاتها انما هي لتعلقها الخ لا ينافي طلب مرتبة لذاتها العقل الهيولاني بما ذكرنا ولا نقص
طلب دائمتها ولا يبعد في مرتبة العقل المستفاد طلب وجه اعلى منها كما بينا وان نجر الكلام الى
فقرات لا دخل في دفع الايرادات لها لكن لطالب اليقين ولسالك المستقيم هو انفع واهم منها
كما لا يخفى على اولى النهى قال السيد قدس سره واعلم ان هذه المراتب يعتبر بالقياس الى كل نظري الى
قوله مرتبة العقل المستفاد وتفصيل ذلك انه يتصور لشخص واحد في مسئلة واحدة نظرية هذه الحالات
باختلاف الازمان ولا يتصور هذه الحالات في زمان واحد باختلاف النظريات او باختلافهما معا
ويتصور هذه المراتب ايضا بتعدد الاشخاص في المسئلة الواحدة او المتعددة في زمان واحد او متعدد
فلا يكون هذه المراتب مخصوصة بمراتب النفس من المبدأ الى المنتهى باعتبار مجموع المسائل بل
يمكن لها في مرتبة العقل بالفعل كلها بالنظر الى مسئلة نظرية ثم ان فسر الهيولى بالاستعداد
الذي حصل من المستعد له شيء ولم يكن هو بالفعل كالنطفة مثلا بالنسبة الى الانسان لا
بالامكان الذاتي كالبر مثلا بالنسبة الى الانسان يجاز ان لا يحصل لها من المسئلة شيء منها بل
هي في مرتبة الانفصال بالنسبة اليها فلا ينافي على طريقتهم ايضا طلب كلها ولا يحتاج الى
اعتذارها لعدم استحصال الحاصل ولا يحتاج ايضا ان يوطلبها لافراد الانسان كلها
بعضها البعض لا لنفسها وهذه الحاشية منه قدس سره في شرح المطالع ونقل منه الى هذا

النفع

الشرح بعض الاعلام لمناسبة ما كانها هي ما ذكرنا وقال قدس سره متصلا بتلك الحاشية في شرح المطالع
ومرتبة العقل المستفاد ان تصير النفس مشاهدة لجميع النظريات التي ادركتها بحيث لا يغيب عنها شيء لزم
ان لا يوجد المستفاد في هذه الدار بل في دار القرار اللهم الا لبعض المتجردين عن جلباب البدن وعلائقه
اذ قد يوجد لهم لمعات من ذلك كبروق خاطفة وزعم بعض الناس ان لها ايضا مناسبة في هذا الشرح لهذا المقام
فنقل منه اليه ولم يدر انها غير مناسبة لهذا الشرح بل ذكرها هنا موجب ايرادات ومناقضة بخلاف ثمة فان
لها منافع في محلها وبعض الناظرين ههنا ظنوا انها متعلقة بهذا الشرح فقالوا ما قالوا واوردناها الى ان نذكر
بيان عدم المناسبة لهذا الشرح بحيث ينقطع منها القيل والقال ويظهر لك حقيقة الحال وينجو الى الطريق
الضلال ويهدى الى سبيل الكمال وبيان انه لا يناسب لهذا الشرح انها لو كانت في هذا الشرح لكانت خاتمة
اعتراضا على كلام الشارح ثم قوله قدس سره لا يوجد المستفاد في هذه الدار بل لم على ظاهره ان هذه المرتبة لا يحصل لاحد
من الناس في هذه النشأة سواء كان من المتجردين او لا لانه لا يقول احد انها حاصلة لكل واحد من الناس
ثم لا يناسب قوله اللهم الى آخره لان الشارح لم يدع حصول هذه المرتبة لكل احد بل للبعض قليلا ولهذا قال
وهي عزيزة جدا وايضا قوله بل في دار القرار ظاهر هذا الاضراب يدل على ان هذه المرتبة لا يحصل لاحد
من النفوس البشرية في نشأة الآخرة ايضا ثم قوله اللهم ان كان استدراكا من الثاني فلا يفيد قوله الا لبعض
المتجردين عن جلباب البدن الخ بل لا معنى لذكره ههنا وان كان عن الاول فلا معنى ايضا لان كلام هذا الشرح
لا يمكن حمله على الكل حتى يحتاج الى هذا التكلف وان اراد به العموم منهما فلا معنى ايضا لان كلام الشارح محمول
صريحا على البعض ولا يصح حمله على العموم ومع الاغماض عن كلها يمكن الجواب عنها ههنا باختيار ان المراد
هو مشاهدة الجميع او البعض بقدر الوصول الممكن له في هذه النشأة بالتفصيل الذي اثناه ثم
واعلم ان للعارفين مقامات متفاوتة في النشأتين ودرجات مختلفة في الدارين ويحصل لبعضهم
في دار الدنيا مشاهدة جميع ما يمكن ان يحصل له على ما كان عليه كما قال سيد الاولياء عليه الف التحية و
الثناء لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ولبعضهم لا يحصل فيها الا على سبيل الاجمال الا انه لم يحصل
له بعد ملكة الاتصال الا حالا بعد حال وهذه الترقيات حاصلة في هذه الدار كما قال الشيخ الرئيس

ولا مناسبة المقام في السالكين الى الله ... نذكره صح

في مقامات العارفين ان للعارفين مقامات ودرجات يختصّون بها في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكانّهم
هم في جلابيب ابدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها الى عالم القدس انتهى وهذه العبارة صريحة في انّ
هذه المرتبة حاصلة في هذه النشأة ولو لم يحصل هذا الكمال في هذه الدار لم يحصل لهم في دار القرار
كما قال العليم الغفّار مَنْ كانَ في هٰذِهِ اَعْمٰى فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمٰى وَاَضَلُّ سَبِيلًا لكن يظهر له حقيقة الحال وتنبه
عن سكرة الغفلة مع الحسرة والندامة كما قال مولانا وسيدنا الناس نيام اذا ماتوا انتبهوا واذا عرفت
هذا ظهر لك مراتب الايراد والجواب على نهج الصواب بدون الانحراف والاضطراب واليه المرجع والمآب لكن هذه
الحاشية في محلّها مشتملة على فوايد ومن جملتها انها لما افاد قدس سره انّ هذه المراتب تعتبر بالقياس الى
كلّ نظري يتوجه عليه هذا الاستفسار فيحتاج الى هذا التحقيق بدون الانكار لكن لحق في البيان ان
اشير الى انّ اشتمال المستفاد لجميع الموجودات اشتمالا انفعاليا على رأيهم كما انّ اشتمال العقول عليها اشتمالا
فعليا ثم لا محذور فيه كما افاد المحقق الطوسي قدس سره في النمط السابع من الاشارات في شرح قال الشيخ
لانم انه لا يناسبها اي لانم انه يطلب بحصول هذه المرتبة هذه المرتبة حتى يلزم طلب حاصل غير
مفقود بل في مرتبة العقل بالفعل يطلب هذه المرتبة كما في مراتب السابقة فانه في مرتبة الهيولاني يطلب
الملكة وفي مرتبة الملكة يطلب بالفعل وان سلم انه يطلب بحصول هذه المرتبة لكن لانم انه لا فقد في
هذه المرتبة اصلا حتى لا يصح بحصولها طلب لانّ فوقها مرتبتان فيصحّ بحصولها طلبهما هذا حاصل
كلامه لكن لا يخ عن غبار اطناب وتشويش قال الشرح بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان اورد فيها ايرادات
منها انّ هاتين المرتبتين من مراتب القوة العملية وعبارته تدلّ على ذلك ايضا وهي قوله عند ارباب الذوق
والرياضة ولو كانتا من مراتب النظرية لكان ان يقول عند ارباب النظر والاستدلال والمستفاد عندهم
من مراتب النظرية وبينهما بون ولا ترتيب ومنها انّ هاتين المرتبتين داخلتان في المستفاد عند
المشائين ثم عاد السؤال ولم يصح قوله بعد المستفاد ايضا وبالجملة لا يصح كلامه بوجه ويمكن
الجواب عن الاول بتقدير مقدمة وهي انّ تحصيل المعارف والعلم بحقائق الموجودات التي لا يكون
باعمالنا وهو مناط النظرية على ما كان عليه بقدر استعدادنا اما ان يحصل بالوحي والالهام

او بالكشف والوجدان او بالاستدلال والبرهان وارباب البحث يحصلون بالنظر والاستدلال والاشراقية
والصوفية بالرياضة من الزهد والعبادة فيكون طريق سلوك المعارف بينهما مختلفة لا ان
يكون النظرية علمية والعملية نظرية فاذا علمت هذه فنقول ثم لا ينافي ان يحصل ارباب النظر بطريق
الرياضة مرتبة ويشاهد فيها بالعين ما لا يحصل لهم قبلها الا بطريق الاستدلال فيكون المعلوم
والمطلوب واحدا سواء كان مكشوفا او مبرهنا لكن الطرق مختلفة ويمكن الجواب عن الآخر
ايضا بان يق المشهور عند الجمهور انّ المستفاد يتحقق بمجرد اكتساب نظري واحد لا بمشاهدة
جميع النظريات من التصورات والتصديقات كما هو عند بعضهم وبالجملة للمستفاد مراتب ثم يمكن
ان يكون مراده بعد المستفاد بعد المرتبة المشهورة فلا يعاد السوال ويصحّ قوله ايضا لهذا الاعتبار
وان امكن توجيه كلام المص بنحو الآخر من الاعتبار فلا يحتاج الى القيل والقال كما لا يخفى على ذوي الابصار
قال قدس سره حاصل ما ذكره في بعض رسائله الخ المتبادر من هذه الحاشية اعتراض على الشيخ
بان ما ذكره في بيان عين اليقين وحق اليقين غير ما ذكره العرفاء في رسائلهم ويمكن ان لا يكون
اعتراضا بل تحقيقا بان لهما معنيين آخرين مذكورين في رسائلهم ولا يكونان منحصرين بما
ذكره الشيخ ويمكن الجواب من قبل الشيخ باعتبار الاول بان يق انما ذكره الشيخ في توجيه كلام المص
هو مسلك الحكماء المشائين وهو المناسب ههنا وما نقل قدس سره عن العرفاء طريق المحققين
من الصوفية وعدم توافقهما لا يضرّنا بل لا يلزم توافقهما كما ارتكب بعض فضلاء زماننا باضطرابات
عظيمة وتكلفات بعيدة ولا يحتاج ايضا بان يق لما لم يكن لكلام العرفاء بحسب الظاهر معنى
معقول لعدم اتحاد الاثنين لكذا وكذا اشار الشيخ الى معقولية كلامهم لان كلامهم اعلى من
ان يحتاج بهذه التوجيهات الباردة غير المطابقة لانّ مراداتهم ورموزاتهم لا تعرف بالنظر والاستدلال
بل بالكشف والالهام من الحكيم المتعال ولو لم يكن هذا الكتاب من الكتب البحثية ولم يكن ذكر
مسالكهم فيها بغير موقع نذكر شذرة منها ليظهر لك حقيقة الحال ونعرف منها انّ ما يذكرونه
ههنا الا قيل وقال وبما قلنا انّ ما ذكره قدس سره غير مسلك ارباب البحث والجدال بل هو طريق
لايكون م

اهل الكشف والحال يرتفع عنه ايرادات بعض الاعلام مع ما اورد غيره عليه في هذا المقام **قال الشارح كانت**
هذه المرتبة مرتبة الانبياء الخ يمكن ان يكون المراد بهذه المرتبة مرتبة العقل المستفاد وح اورد عليه
ان المستفاد هو مشاهدة النظريات وعلوم الانبياء يحصل بالالهام والسماع من الملك من عند ربهم
فلا يكون منه ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان للانبياء عليهم السلام علوما بعضها الكمال نفسها بالاتصال بعالم
الالهي وهي متفاوتة باعتبار درجتها وقربها مع اتصالها بعالم الحق كما قال نبينا عليه الصلوة والسلام لي مع الله
وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل وفي هذه المرتبة يشاهد الاشياء في نفسها على ما كان عليه وهي
المسماة بالمستفاد المختص بالانبياء والصديقين والثاني ان يكون المراد بالمشاهدة مشاهدة الصور
العلمية في المفارق وهي لا يحصل لغير الانبياء والصديقين الا بالنظر والاستدلال فيكون منه
وان يكون مرتبة فوق المستفاد وهي مرتبة عين اليقين وحق اليقين واورد عليه ايضا ان هاتين المرتبتين
تحت العملية والكلام هنا في النظرية فلا يكون تطبيقا ويحصل الجواب عنه ايضا بما قلنا في حاشيتنا السابقة
تدبر ولا تغفل **قال الشارح ومن الملائكة استغفار قال قدس سره** وفي كلام القوم ان الدعاء والاستغفار
واحد الخ ويمكن الجواب عنه بان المراد في تفسير الصلوة بالمعاني المذكورة في الشرح بيان استعمالها
لا بيان مدلولها باعتبار الوضع لانه لا يقول احد انها موضوعة بمعنى الدعاء لكن تخصيصها بالاستعمال
وقوله ومن الله مغفرة ان اريد انها حقيقة فيها فهي غلط محض وان اريد انها مجاز مخصص بالاستعمال فهو حق
فكذا في الاستغفار باعتبار الاختصاص بالملائكة بمعنى انها لا يريدون بالدعاء الا هذا الفرد الخاص فيكون
من باب اطلاق العام وادعاء الخاص بعينه كانه هو موضوع له بخصوصه لا لغيره فيكون ح مجاز الا ريب فيه
فيكون استعمالها في البشر بمعنى الحقيقة بعمومها وفي غيره بالمجاز مخصص بالاستعمال بلا فرق تامل فيه
قال المص واعظم تحياتك التحية في اللغة طلب الحيوة والحيوة في عرف العلماء على ابعة معان وليس
شيء منها مناسب بهذا المقام لكن في عرف العرفاء عبارة عن فناء وجود الامكاني وبقائه ببقاء وجوده الرحمني
ولا يبعد حمله بهذا المعنى وفي الاصطلاح بمعنى التسليم ويصح حمله بهذا المعنى ايضا كما هو المشهور عند
الجمهور **قال الشارح بحسب القوة العملية فانما يكون بتزكية الباطن الخ** اشارة الى مراتب القوة

العملية

العملية وقوة العملية يقال لها العقل العملي الذي يقال بالاشتراك اللفظي على القوة المميزة بين الحسنات و
السيئات وعلى المقدمات التي تستنبط منها ذلك وعلى فعلها فيحصل باعتبارها ايضا للنفس مراتب
اربع اولها تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهية وشرايع النبوية والنواميس جمع ناموس من قولهم
نمس السر اي كتمه وفي الاصطلاح بمعنى السنة والطريقة فيكون الناموس والشرايع متحدتين بالذات
ومتغايرتين بالاعتبار فان الاحكام الالهية من حيث انها كموارد الشاربة في نفع الخاص والعام يسمى شريعة ومن
حيث انها اوحاها الله تعالى الى نبيه يسمى ناموسا وللمناسبة بين معناها اللغوي والاحكام الشرعية
فانها بمنزلة الاسرار فاطلق عليها وثانيها تهذيب الباطن عن رذائل الخصائل الردية وتحليتها بالفضائل
الشمائل المرضية وثالثها تحلية النفس بالصور القدسية بالاتصال الى عالم الربوبية ورابعها ما يحصل
بعد الاتصال المفارقات الانفصال عن نفسه بالكلية بملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر الى مشاهدة
كماله وكون هذه القوة على المراتب الاربعة باعتبار القسمة الاولية والنظر الظاهرية وان كانت باعتبار
قسمة القسمة والنظر الباطنية والسير الى درجات الكمالية غير متناهية كما في النظريات على ما بينا سابقا في حاشيتنا
السابقة في الاستعدادات والشيخ الرئيس ذكر بعض مراتبها في الاشارات من النمط الثامن الى العاشر
وهو نافع للسالك جدا علما وعملا فمن اراد ذلك فليرجع اليها والشارح اهمل المرتبة الرابعة والترتيب ايضا
كما ترى لان قوله بتزكية الباطن عن الملكات الردية اشارة الى المرتبة الثانية من مراتب القوة العملية
وقوله تحليته بالصفات المرضية اشارة الى المرتبة الثالثة وقوله بتهذيب الظاهر الى آخره الى المرتبة الاولى
لكن يمكن ان يقال اهمال المرتبة الرابعة لعدم الاتفاق فيها لان بعض الحكماء لا يقولون بها وعدم الترتيب
اشارة الى ان الغرض ذكر المراتب لا ترتيبها مع ان الواو لمطلق الجمعية فلا يفهم الترتيب فيها فيمكن
ح اعتباره ايضا او كناية الى ان تهذيب الظاهر بحسب الواقع وموافق نفس الامر انما يتحقق اذا حصل
للباطن تخلية وتحلية والا لم يحصل له التهذيب حقيقة واما كلام المص يمكن حمله على المراتب الاربعة
كلها وهو قوله ومن لنا من الامور ما هو خير لنا بان يقال وجميع الامور اشارة الى ان كل المراتب الاربعة منظورة
اليها ومن التبعيضية الى ان كل مرتبة ربما لا يكون خيرا لبعض بل لا يليق والاخرى لبعض الافراد ان يكون

بعضها منها وكلها للبعض قليل نادر ولهذا قال الناصحين يكون اشارة الى بنى النوع بعض لبعض كما عرفت فى المراتب الاولى من التظريات قال المصنف جماعة من رفقائى وهم من التلامذة لكن عبر عنهم بهذا اللفظ احتراما لهم واشارة الى انهم سالكون بمسلكه وتابعون على رايه ولا يكون لهم انكار وانحراف عن طريقه وكناية الى ان هذا هو من اداب المتعلمين المستحقين للافاضة قال المصنف تاليف كتاب او ترتيب خطاب لفظا او ههنا بمعنى الواو او بمعنى بل لان التردد وعدم فراغ البال يكون سببا لترك كليهما لا لترك احدهما والمراد بالخطاب ههنا هو كلام البليغ لاعلام المخاطب وقد يراد به الموجه نحو الغير للافهام وقد يراد به معناه المصدرى اى توجيه الكلام نحو الغير للافهام قال المصنف اسعفتهم الاسعاف هو قضاء الحاجة وجوبا او ندبا وفيه ايماء كانه الى استحقاقهم للافادة قال المصنف بموجب مقترحهم المقترح مصدر ميمى بمعنى الاقتراح بقرينة اضافة الموجب اليه وقيل اسم مفعول والاقتراح سؤال الغير فكره ورويته وفيه اشارة الى استعظام البليغ وشوقهم الكثير فى تاليف هذه الرسالة لا يسالون ولا يتصورون شغل الخواطر وعدم فراغ البال لا انه اذا اشتد الاشتياق الى شئ لا يلتفت الى المانع وصعوبته لا ان يكون من غير اهل رويته بل كانوا من اهل بصيرة صائبة ونظرة ثاقبة كما يدل عليه فقرات سابقة قال المصنف مستعينا بواهب الصور والحيوة المراد بالصور ههنا هو العلوم وفيه اشارة الى ان العلوم هو الصور كما هو راى الشيخين والحيوة على معانيها يصح ههنا قال المصنف متوكلا على مفيض العدل والخيرات فسروا العدل على معان كلها قريبة على الاخر والظلم يقابله على معانيه قيل العدل والعدل بمعنى واحد والعدل هو التساوى بين الامور وقيل هو التوسط بين الافراط والتفريط وقيل هو الملكة النفسانية التى لا تميل معها النفس الى الاعتساف والانحراف عن الحق وقيل هو الذى لا يفعل مع الشخص الكاير من المعاصى ولا يصر بالصغائر منها ونقول هو وضع الشئ على محله او ايصال اللائق على المستحق والاكراه عن القبائح هذان المعنيان يصح اطلاقهما على الواجب والممكن وقوله والخيرات اى الوجودات وكمالها لان الخير هو ما يؤثره كل احد ويبتهج به ويشتاق اليه فهو الوجود بالحقيقة وكماله وتفاوت الاشياء فى الخيرية لتفاوتها فى الوجود فكل من هو وجوده اعلى فخيريته اقوى ومن هو صرف الوجود فهو الخير المحض والشر يقابل الخير على معنى تقابل السلب والايجاب ويمكن ان يراد بالعدل ههنا القوة العملية وبالخيرات القوة النظرية ونقديم العملية على

النظرية

النظرية ههنا وفى الاول بالعكس اما لرعاية التسجيع او للاشارة الى جواز كليهما بالاعتبار كما فصلهما اولو الابصار من المصنفين ذوى الاقتدار قال الشارح رايت ان اقدم معنى الحكمة واجزائها الخ اى قصدت المراد ههنا ما ذكره الشارح من قوله وهى تنقسم بالقسمة الاولية الى قوله فهذه جملة اقسام الحكمة لكن ظاهر هذه العبارة وتعريف الحكمة على ما ذكره يدل على ان تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية من قبيل تقسيم الكل الى الاجزاء لا من تقسيم الكلى الى الجزئيات كما هو المتعارف ثم لا يكون الحكمة الا مجموعهما ولم يتصف بها الا من اتصف بجميعها وليس كذلك فى عرفهم ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ان الجزئيات التى قد يطلق عليها اجزاء باعتبار ما مجازا مثلا لو كانت افراد الانسان منحصرة بزيد وعمرو وبكر يقال الانسان هو هذا المجموع ولا يلزم منه ان لا يكون كل واحد من زيد وعمرو وبكر انسانا او جزئيا والروح الاطلاق الشارح ههنا يمكن ان يكون من هذا القبيل وجمع الحكمتين بتعريف واحد يدل عليه ايضا وبين دفع ايراد بعض فضلاء زماننا فى هذا المقام وثانيهما ان لا يكون هذا التعريف تعريف الحكمة المطلقة كما ظن بل هو تعريف الحكمة المنقسمة لكن جمعهما اشارة الى مذهب بعض القدماء لانهم لا يسمون حكيما مطلقا الا من اتصف بكلا القسمين ومن يتصف باحدهما يخصون التسمية باعتبارها لكن يعلم الالهى ولم يحذق بالطبيعى يقال له حكيم الالهى او بالعكس وكذا الرياضى او المنطقى وغيرها وتحريصا للطالب بالتحصيل فيتم جميعا ليتصف بالحكمة بكلا المذهبين قال الشارح الحكمة استكمال النفس الانسانية بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه الخ واعلم ان الناظرين فى هذا التعريف اوردوا فيه ايرادات كثيرة من قصورات لفظية ومعنوية وذكروا فى دفع بعضها توجيهات بعيدة لا يكاد ان يندفع بها وارادنا ان نورد من ايرادات القوية منها اربعة عشر ايرادا من غير التعرض على عدم صحتها فى نفسها لئلا يطول الكلام بنقدها وردها ثم توجيه هذا التعريف بقدر الامكان بحيث يندفع عنه جميع الايرادات بتوفيق الله الحكيم المنان مع اشارة الى دفع واحد واحد منها لئلا يصعب للمبتدى انطباقها ١ ان الشارح عرف الحكمة بالاستكمال فيلزم منه ان يكون الحكمة طلب كمال النفس كمال علم مع انها العلم وعلم فى نفسها ولا ريب فيها و ٢ ان ظاهر هذا التعريف يقتضى كون الانسان حكيما بمجرد طلب الكمال بتحصيل ما عليه الوجود فى نفسه والواجب مع عدم تحصيله مسائله

ومراد ببعض فضلاء زماننا الشهير بنيسابورى ... وبفاضل المحقق مولانا مسعود الشروانى وبعض الشهير مولانا ميرزا جان الشيرازى وبعض غياث العلماء ميرغياث الدين المنصور الشيرازى وبعض المحقق شمس الدين ... منه

من مسائل الحكمة النظرية والعملية ولا احد يقول به و٣ ان حمل الاستكمال على الحكمة ليس بصحيح لان اسماء العلوم المدونة قد يطلق ويراد بها الاصول او القواعد او التصديق بها او الملكة الحاصلة من تكرارها والاستكمال ليس بشيء منها فلا يصح حمله عليها و٤ منها ان التعريف الحكمة المطلقة بشيء لا يصدق على شيء من القسمين لظهور ان النظرية ليست بعمل والعملية ليست علما بشيء لا يكون وجوده بقدرتنا والصدق على الجزئيات ضروري مع لزوم ان لا يكون الحكمة المطلقة علما لتركبها من العلم والعمل والمركب من العلم والعمل ليس علما بديهة و٥ يلزم دخول الجهل المركب في التعريف لعدم تقييده بمطابقة الواقع فيلزم خروج حكمة الحكماء المتفقين من الاشراقيين والمشائين من الحكمة لاختلافهما في المسائل والمختلفان لا يكونان مطابقين للواقع بديهة و٦ يلزم دخول العربية والشرعية الفرعية والكلام فيها و٧ ان كان المراد بالتحصيل التحصيل في الخارج فلا معنى لقوله تحصيل ما عليه الوجود في نفسه لان تحصيل الموجودات الخارجية بحسب الخارج لا يكون مقدورا للبشر بل المقدور له تحصيلها بحسب الذهن ولا معنى ايضا لايجاد تلك الاعيان الثابتة في نفسها وان كان المراد به التحصيل الذهني فلا حاجة الى قوله ما عليه الواجب لدخوله فيما عليه الوجود في نفسه وان كان المراد اعم من الذهني والخارجي بان يراد في الاول الذهني لامتناع الخارجي فيه وفي الثاني الخارجي او كلاهما جميعا لان العمل مركب من العلم والعمل معا ليس بصحيح ايضا للزوم دخول نفس العمل في الحكمة واللزوم ان لا يكون نفس الحكمة علما لان المركب من العلم والعمل لا يكون علما بديهة و٨ ان كان المراد بالتحصيل تحصيل الجميع فيلزم ان لا يوجد حكيم اصلا او ينحصر في واحد وان كان المراد هو بعضا فيلزم ان يكون اكثر الناس حكيما وان كان المراد اعم منهما فهو ايضا باطل لتحققه في الخارج في ضمن الفردين فيلزم ما لزمهما بلا فرق و٩ ان كان المراد بتحصيل ما عليه الوجود ادراكه مطلقا سواء كان تصورا او تصديقا فيلزم ان يكون المدرك للموجود بغير الاذعان حكيما ولم يقل به احد وان كان المراد هو التصديق فقط فيلزم خروج التصورات الحقة خارجة عن الحكمة مع ان كثيرا من الحكماء اعتبرها كالشيخين وغيرهما و١٠ ان كان المراد بالوجوب ههنا تماما لا بد منه فيخرج المندوب والمكروه وان كان المراد الاستحسان اختل التعريف بالنقصان و١١ الظاهر من قوله لتصير كاملة مضاهية لعالم الاعيان مع الاشارة الى غاية الحكمة العملية او الى غايتهما جميعا مع انها ليست شيئا منهما لان الشيخ صرح في منطق الشفاء بقوله والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس

بان يعلم فقط والفلسفة النظرية العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان يعلم فقط بل ان يعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي في عمل وقال ايضا بقريب منه في الهيات الشفاء وما ذكره الشيخ ههنا ليس بشيء منهما فلا يكون غاية الحكمة اصلا و١٢ منها انه لا معنى لتحصيل ما عليه الواجب في مضاهاتها للعقول وانما يكون ذلك كذلك لو كان لها اتصاف بما عليه الواجب مع ان ذلك ليس كذلك و١٣ ان اراد بحسب الطاقة البشرية طاقة جميع الافراد منها او بعضها وعلى الاول يلزم ان لا يوجد الحكيم في بني نوعه اصلا وعلى الثاني فلا يخ اما ان يراد به فردا على منه او ادنى او اوسط فعلى الاول يلزم انحصار الحكمة في واحد وعلى الثاني يلزم ان يكون اكثر الناس بل جميع الناس حكيما وعلى الثالث ان لا يكون الانضباط في الحكمة لان التفاوت من الاعلى الى الادنى كثيرة لا يعد ولا يحصى وان يدبر النجار ومن الادنى علم يصل الى الاعلى وان كان حفظ متعسر ايضا فيلزم ان يكون اكثر الناس حكيما و١٤ ان الشيخ لم يبين موضوع هذا العلم صريحا ولا كناية مع انه من المهمات وتركه مطلقا خارج عن قانون المحصلين كما لا يخفى على المتتبعين وهذه جملة الايرادات التي اخترتها واردنا ان نجيب كلها مجملا ومفصلا بالترتيب المذكور فنقول بحول الله الحكيم الغفور المراد بالاستكمال ههنا اما حاصل من المصدر اي ما يستكمل به او الكمال المكتسب فهو العلم الكلي المطابق للواقع من التصور والتصديق والقرينة به تفسيره وهذا التعريف جمع التعريفين لا تعريف المطلق والمراد بالتحصيل ههنا اعم من القبول والادراك والايجاد والفعل وبالوجوب اعم من الحتمي والاستحساني وبطاقة البشر اوسط الناس وفيه مع الاشارة الى الغاية حقيقة والى الموضوع كناية وحاصل هذا التعريف ان الحكمة اي الاصول او القواعد كمال النفس الانسانية بادراك كسبي مطابقا للواقع للموجود الذي وجوده في نفسه وبالاعمال الكمالية وترك القبائح العملية بالملكة بقدر طاقة اوساط الناس غرضها للسعادة الاخروية وموضوعها موجود بما هو موجود وعلم منه اندفاع جميع الايرادات مجملا ولنشر الى اندفاع واحد واحد منها مفصلا كما وعدناه اولا فنقول الاول انه يحمل الحكمة ههنا على احد معانيه الثلثة وكذا الاستكمال حتى يوافق اسماء العلوم المدونة وان يراد بالاستكمال اما ما يستكمل بها او الكمال المكتسب لكن تعبيره بهذه العبارة للتنبيه على ان كمال الحاصل بدون الطلب والكسب لا يسمى حكمة في اصطلاح الحكماء وكمال الذاتي والموهبي والفطري خارج عن المقسم لان الالف واللام فيها للعهد الخارجي اشارة الى

الحكمة المصطلحة لا ينافي اطلاق الحكيم على الله تعالى كاطلاق ساير صفات الكمالية عليه بمعنى اخر واما عدم
الاطلاق على الانبياء عليهم السلام لتوهم الكسب فيها ولهذا الايق الانبياء عليهم السلم الحكماء ونظير ذلك تعريف
علم المعاني بتتبع تراكيب البلغاء مع ان علم المعاني عبارة عن المسايل اشارة الى ان البلاغة الحاصلة من التتبع هو علم
المعاني لا البلاغة التي يحصل للعرب العرباء بحسب السليقة والفطرة واطلاق المصدر وارادة الحاصل منه
او اطلاق الكلي وارادة الجزء منه شايع كثير الوقوع في استعمال البلغاء خصوصا اذا كان مشتملا على نكتة
وفائدة وبهذا يندفع ايراد ١ و ٢ و ٣ لان مناط هذه الايرادات حمل الكلام على الظاهر وارادة معنى المصدر وما
اذا حمل على المعنى المراد المذكور فلا يرد شيء منها وسالم عن القصور واما عدم صدق مجموع التعريف على شيء
من القسمين لعدم كون هذا التعريف تعريفا للحكمة المطلقة بل هو تعريف الحكمة المنقسمة بقسمين وتقسيمها
اليهما من باب تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلي الى الجزئيات كما ظن فلا ينافي عدم الصدق لكن جمعهما
فيه لفائدتين احدهما كناية الى ان كمال النفس بحسب الكسب منحصر فيهما والقسمة التام والترقي الى جناب الحكيمة العلى
لا يحصل الا بجمعهما لا باحدهما فقط فلا بد لطالب الحق تحصيلهما معا ولا يترك شيء منهما بحسب قدر
اصلها والثانية اشارة الى مذهب بعض الحكماء وشرذمة من القدماء لانهم لا يسمون حكيما مطلقا الا على من اتصف
بهما جميعا ومن لم يتصف بهما جميعا لا يسمون الا باحدهما خصوصا كما اشرنا اليه سابقا فلا يلزم منه ان لا يكون
علما او عدم دخول الجهل المركب فيه ظاهر لانه لا يكون كمالا بل نقص كمال والكمال هو علم المطابق للواقع بالامور
التي يكون وجودها بقدرتنا وعمل الموافق له من الفعل والترك مقارنا بالصدق والاخلاص بزوال الرذائل عن
النفس من الشرك والوسواس فيكون قيد الموافق الواقع متضمنا فيه بلا ارتياب وما قيل يلزم خروج احدى
الحكمتين عن التعريف ليس بلازم اذ المعتبر في الحكمة حقيقة وتحقيقا هو العلم بقدر المعتد به بالفعل مع
بذل الجهد وملكة الاقتدار اللاحق بقدر او ساطة الناس عرفا فلا يخل كون بعض المسائل غير المطابق لا اعتبار
كون المطابق بقدر المعتد به والا لم يكن حكيما او الاختلاف بين الاشراقيين والمشائين في مسائل قليلة والموافقة
بينهما كثيرة زائدة عن قدر المعتد به كما لا يخفى على من يتصفح كتبهما اندبر او خروج العربية وفروع الشرع عنه
والكلام عن التعريف بين لا بقاء لانه لا يعتبر في الحكمة وضع واضع ولا تختلف باختلاف الازمان كما

فيهما موافقة لقانون الاسلام بخلاف غيرها فيكون خارجة عنها وبندفع بهذا ايراد ٤ و ٥ و ٦ على ترتيب المذكور قوله
تحصيل ما عليه الوجود الخ والمراد بالتحصيل ههنا اعم من القبول والفعل وهذه العبارة اشارة الى الحكمة النظرية
اي العلم من التصورات الحقة والتصديقات المطابقة للواقع بقدر القدرة والاستعداد بنحو اللايق بوجود
الاشياء التي لا يكون وجودها بقدرتنا واختيارنا من المجردات والماديات لان العلم اللايق بالشيء اما بعنوان
التصور او التصديق وكلية بعض بعض فبعض بقدر القدرة والاستعداد لا بالجميع ليلزم ان لا يوجد حكيم ولا باي بعض
كان بل بالبعض المعتد به لئلا يلزم ان يكون اكثر الناس حكيما ولا باحدهما فقط ليخرج التصورات الحقة ولا يلزم منهما
ليلزم ان يكون المدرك بغير الاذعان حكيما بل كل منهما كل في مقام لايق والضمير في قوله ما عليه الوجود راجع الى الكلمة ما
ولا يصح ان يرجع الى المستكمل ولا الى الانسان لان الحكمة تحصيل الاشياء التي لها الوجود في نفسها لا تحصيل وجود المستكمل
او الانسان فقط قوله وما عليه الواجب مما ينبغي الخ اشارة الى الحكمة العملية اي لا تحصيل الامور التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا من الافعال الحسنة بالملكات الكاملية من العمل والترك الصالح بالملكات عن رذائل النفسانية
ومشتهيات الجسمانية والضمير في قوله ما عليه الواجب راجع الى المستكمل او الى الانسان المستفاد من قوله النفس
الانسانية او الى نفس الانسان باعتبار التشخص لا الى الكلمة ما لان كلمة ما عبارة عن الاعمال بحسب الظاهر والاعمال
والملكات لا يجب على المستكمل لا على الاعمال فتعين مرجع الضميرين ومثل هذا التفكيك مع وجود القرينة
لا يخل على القصور اللفظي لانه شايع كثير الوقوع في كلام البلغاء والمراد بالوجوب المذكور من الفعل والترك ههنا
اعم من الوجوب العقلي والاستحساني منه وبندفع بما قررناها ههنا ايراد ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ على الترتيب المذكور قوله
لتصير كاملة الخ اشارة الى الغاية الحكمة باعتبار الفردين جميعا ولما جمعهما في التعريف جمعهما في الغاية ايضا واطلق
هذه الغاية على غاية الفردين فرد اشارة الى ان هذه الغاية هي غاية القصوى وتنبيها للطالب على ان لا يقصد
في التحصيلين غيرها لانها هي غاية العلوم كلها حقيقة كما قال الشيخ الرئيس في اول الهيات الشفاء ان العلوم
كلها تشترك في منفعة واحدة وهي تحصيل كمال النفس الانسانية مهيئا اياها للسعادة الاخروية واذا عرفت هذا
فاعلم ان هذا الاستعداد والتهيئ لا يحصل للانسان الا بالعلم المطابق للواقع والاعمال الموافقة له واذا ما
الانسان كاملا لانها يحصل له التشبه بالعالم القدسي وبالعقول المجردة لان جميع كمالاتها مطابقة للواقع بل هم نفس الواقع
هي د

القول بان العقول لا تتصف بالواجب خارج عن الحكمة لان جميع كمالات العقول الحكمية لها فطرية حاصلة لها بالفعل ولا ديننا لذاتها ولا يكون لها حالة منتظرة استعداداتها وادا صار الانسان كاملا علما وعملا يحصل التشبه بها فيتحقق على ان يصل بعالمها وهي عبارة عند الحكماء عن السعادة الاخروية ويندفع به ايراد ٢ و

واما دنيا ظاهرة البشرية طاقة او ساط الناس عرفا وبه يندفع ايراد ٣ بجميع شقوقه ولا ريب فيه والقول بان الشارح ترك الموضوع مطلقا غير مسلم بل هو معلوم من كلامه كما يتر واشارة الى ان موضوع هذا العلم هو الموجود بما هو موجود لعدم تقييد قوله تحصيل ما عليه الوجود في نفس الاعيان وكذلك الاحوال التي هي احوال الموجود بما هو موجود لا لغيره مثل عام مايد بيهما مشتركا معنويا وغيرهما من الاحوال فهي كاينة بل صرح عند التامل ان موضوع هذا العلم عنده هو الموجود بما هو موجود لا غير لان الغير الذي يمكن ان يجعل موضوعا له فجعله مسئلة فيه وموضوع كل علم ان يبحث فيه عن اعراضه الذاتية هي التي يلحقه من غير واسطة في العروض لا عن الموضوع بل هو مسلم فيه ومثبت في علم آخر اعلى منه ان كان نظريا وبهذا ظهر ما ادعيناه لكن لما اختلف في موضوع هذا العلم لان عند بعضهم هو الله تعالى وعند بعض الاخر هو الموجودات العينية وبيان الاختلاف والترجيحات يحتاج ان يجر الى التطويل الذي هو خارج عن المقصود في اول الشرح اكتفى بذكره كاينة واشارة الى ما هو الحق كما استدل عليه الشيخ الرئيس في اول الهيات الشفاء ولان الموجودات العينية والاله ان يكون مسئلة في هذا العلم ومطلوبا فيه لانه لا يكون بديهيا ولا يكون العلم اعلى من هذا العلم ان يبحث فيه ولا يجوز ان يبحث في علم الادنى فلا يصح ان يجعل موضوعا لهذا العلم مع ان كثيرا من الاحوال المذكورة في هذا العلم لا يعرض لشيء منهما ولا اختصاص لها الا بالموجود بما هو موجود فيكون العلم هو الموضوع لهذا ولا ينافي كون الموجودات العينية والاله موضوعا للمسئلة في هذا العلم فكان منشا الاختلاف هاهنا هو الاشتباه بين موضوع العلم وموضوع المسئلة على ان بيان الموضوع لا يكون من المهمات كما قيل بل هو من المستحسنات لذوي البصيرة كما لا يخفى على من تتبع لكتب المحصلين واشار ايضا الى موضوع الحكمة العملية بقوله ان تعلقت بالامور التي لنا ان نعلم ونعملها لانها فهم منها ان موضوع الحكمة العملية عنده بحسب الظاهر هي الاعمال والافعال على ما هو المشهور والعلم بكيفية العمل مع الاختصاص به ووقع الاختلاف فيه ايضا لان موضوع الحكمة العملية عند بعضهم هي الاخلاق والملكات وعند بعض الاخر هو النفس الناطقة من حيث الاتصاف بها ويمكن انطباق

طوم

كلام الشارح على كليهما بان يراد بالافعال والاعمال الاثار كما لا يخفى على ذوي الابصار ويندفع ايراد ١ بما قلنا انهما اولا التي لم يذكرها يندفع بقيد الحيثية المعتبرة في التعريفات ولهذا لو نزعهما اولا لو لم يقيد التعريف بقيد الاعيان لمنطق في الحكمة النظرية كما هو اللائق بالشيخ الرئيس لان البحث فيه عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا ولا يلزم من تعلق العلم بكيفية العمل مطلقا ان يكون عمليا لان موضوعه ليس بعمل كما في العملية وغاية العلوم بتباين الموضوعات واما عند بعض الحكماء لدخل في الحكمة العملية لان المراد بالعمل عندهم مطلق العمل سواء كان ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب واما عند من يقيد التعريف بقيد الاعيان فهو خارج عن كلا القسمين ثم وقع الاختلاف في كونه هل هو علم بنفسه ام لا والشيخ الرئيس صرح في منطق الاشارات بانه علم والمحقق الطوسي قدس سره بين في شرحه انه علم بنفسه والة بالقياس الى غيره بوجه وجيه وان شئت فليطلب ثمة وقيل لا يكون علما بنفسه بل هو الة لغيره وفيه ما فيه قال المحشي الشريف قدس سره هذا التعريف يدل على ان علم الحكمة علم الانفس الحكمة هذه اشارة الى الاعتراض الشريف على ظاهر كلامه واورد فاضل المحشي الشريف بانه لا يدل هذا التعريف على ان الحكمة ليس ظاهرا في الاستكمال بنفس علم واما دلالته على ان علم الحكمة فليس يظهر ما في الباب ان علم الحكمة علم في نفس الامر واما ان ذلك مدلول التعريف فلا يستفاد منه يمكن الجواب عن هذا الايراد بانه مستفاد منه لان المراد بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه ادراك ما عليه الوجود في نفسه كما فسره به قدس سره في حاشية المتعلقة به والادراك علم و التصور علم الحكمة لانه لا يبحث في ساير العلوم بهذا النحو فيكون مدلول تعريفه كما ادعى به ولا ريب فيه قال قدس سره الا ان يحمل التحصيل على اعم من ذلك او بعضه الخ وحاصل كلامه قدس سره ان هذا التوجيه واحد من التوجيهات التي ذكرت في هذا المقام لدفع الايراد الذي اورد في تعريف الحكمة بانه لو اريد بتحصيل ما عليه الوجود في نفسه تحصيل الجميع فيلزم ان لا يتحقق حكيم ويحصر في فرد وان اريد البعض فيلزم ان يكون جميع الناس او اكثر منه حكيما وكذا تحصيل ما عليه الواجب ان يحمل ودفع الايراد بحمل التحصيل على اعم من تحصيل كل ما عليه الوجود في نفسه او بعضه وكل ما عليه الواجب ان يحمل او بعضه ويرد عليه ما يرد عنه بحيث لا يشعر لان الاعم لا يتحقق في الخارج الا في ضمن الافراد وان اريد بالبعض البعض المعتد به كما بيناه في الحاشية السابقة فقيده من الاعم لغو بل مخل كما لا يخفى على المتامل قال بعض فضلاء زماننا هذا التوجيه اي توجيه المحشي الشريف اولى من التوجيه الذي اشار اليه الشارح بقوله بحسب

الطاقة البشرية ومن التوجيه بان المراد من تحصيل ما عليه الوجود في نفسه وتحصيل ما عليه الواجب ان يعمل هو تحصيل اوساط
الناس وائمة فهذا اولى لان قيد بحسب الطاقة البشرية وقيد تحصيل اوساط الناس لا يفهم من عبارة التعريف بخلاف الحمل
على الاتم المذكور فانه مفهوم من عبارة التعريف لان تحصيل ما عليه الوجود في نفسه بحسب منطوقه اعم من تحصيل كل ذلك ومن
بعضه فان تحصيل جميع ما عليه الوجود في نفسه يصدق عليه تحصيل ما عليه الوجود في نفسه وكذلك بعض ما عليه الوجود في نفسه لان
تحصيل ما عليه الوجود في نفسه يصدق عليه تحصيل ما عليه الوجود في نفسه لان تحصيل ما عليه الوجود في نفسه امر كلي وتحصيل
كل ما عليه الوجود في نفسه وتحصيل بعض ما عليه الوجود في نفسه فردان له فيكون اعم منهما والاصل ان يراد العام على عمومه وان
كان العام فيما نحن فيه بعض ما عليه الوجود في نفسه ان قلنا انه لا يقدر البشر على تحصيل جميع ما عليه الوجود في نفسه وكذا القياس
في تحصيل ما عليه الواجب ان يعمل فتوجيه المحشي الشريف اولى من توجيه الشارح الذي اشار بقوله بحسب الطاقة البشرية
بناء على ان هذا القيد لا يفهم من ظاهر عبارة التعريف وايضا بناء على توجيه المحشي الشريف يكون هذا القيد زائدا في الكلام
غير محتاج اليه وايضا لا يتم كلام الشريف بقوله بحسب الطاقة البشرية طاقة اوساط الناس لخروج البليد عنه وايضا يحتاج
الى ان يقال ان الذكي داخل لان طاقة الذكي مشتملة على طاقة اوساط الناس مع زيادة انتهى كلامه واعلم ان في هذا الكلام
غلطا على غلط مع شك واضطراب وهو ظاهر لا يخفى على من له ادنى تأمل والتفات ولهذا اعرضنا عن بيانه وتفصيله **قال الشارح وما عليه**
الواجب ان يعمل الخ نقل عن المحشي الشريف في هذا الموضع حاشية هي اما عطف الخاص على العام ان قلنا ان ما عليه
الوجود اعم من الاختياري وغيره او عطف احد الضدين على الآخر ان خصصناه بما لا يكون اختياريا فيدخل قبل
وفي هذه الحاشية على تقدير كونها من المحشي الشريف كلام اشارة الى الاعتراض على الشارح بان هذا العطف على كلا التقديرين
لا يخلو عن شيء مع انها ليست بمحرر ونقصها اقول ويمكن ان يكون على تقدير الاول اشارة الى الخلاف المشهور بين الجمهور
هو ان اخلاق النفس الناطقة بحسب الخلقة موجودة معها او ليست هي باعمالنا لانها فطرية لا يكون اختيارنا
فيها دخل ام لا فقيل بالاول وقيل بالثاني وقيل بالتفصيل كما هو المذكور في كتب الاخلاق والاخلاق بهذه الحيثية
من قبيل ما عليه الوجود في نفسه فيكون ما عليه الوجود اعم من الاختياري وغيره وعلى التقدير الثاني اشارة الى
مخالفة قانون اهل العربية لان بين المعطوف والمعطوف عليه يجب عندهم ان لا يكون مخالفة ولا موافقة
من جميع الوجوه بل يجب ان يكون بينهما مخالفة من وجه وموافقة من آخر وعطف الضدين لا يكون

كذلك

كذلك ويمكن ان يقال في عطف الضدين نسبة ما ملحوظ بينهما وهو نوع كافية في صحة العطف ويقال على هذا التقدير
من عطف الكل على الجزء بناء على ان المعتبر في العملي العلم والعمل معا وفي النظري العلم فقط فلا يكون بينهما تباين
من جميع الوجوه بحيث لا يصح العطف وكونهما ضدين باعتبار ان احدهما مجرد من الاختيار وكيفية الاعمال و
الثاني علم مع العمل والاختيار لا ان يكون باعتبار دخول الاختيار وعدمه كما توهم من ظاهر عبارته والا يكون
من قبيل السلب والايجاب لا من الضدين المصطلحين **قال السيد قدس سره فان قلت هل يكفي في الحكمة العملية مجرد**
العلم المتعلق بكيفية العمل قلت قد يطرق ذلك كما يشعر به ظاهر هذا التعريف الخ هذا الاشعار بناء على ما
فهمه قدس سره من حمل التحصيل على الادراك مطلقا كما في كلا القسمين واما على ما حملناه بالاتم من الادراك
والفضل فلا وله هذا قال ظاهر التعريف وكلام الشارح في القسمة صريح على ان المراد بالعملية هو العلم والعمل معا كما
هو الحق لا احدهما فقط وهذا دال على ان كلامه في التعريف لا يكون محمولا على الظاهر ولما كان العمل بدون العلم
به مشعورا لم يقع فيه الاختلاف لكن بعد هذا الخلاف خلاف آخر هو ان مجرد العلم بكيفية العمل
وان لم يكن من العملية الكل للنفس ام لا قيل نعم وقيل لا والاول مختارنا في حاشيتنا في شرح الشفا لاستادنا
قدس الله سره مع ايرادات وتحقيقات قررناها ولا مزيد عليها وان شئت فلتطلبها

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح اما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية قال بعض المحققين انما قال فاطر ذوات العقول اشارة الى ما هو الحق عنده من كون المهية مجعولة لا الوجود قال قدس سره انما قال فاطر ذوات العقول آه ينبغي ان يعلم اولا ان المحتاج الى النكتة ما يكون خلاف الظ وهذا القول كذلك لان الظ ان يقول فاطر العقول لان المقام الحمد وهو يقتضي الحمد على وجه اكمل واتم ولو قال فاطر العقول لكان كذلك لاحتمال ان يكون فاطر الذوات العقول وصفاتها ايض فيكون الحمد على وجه اكمل واتم بخلاف فاطر الذوات ثم اعلم ان ههنا امرين احدهما توهم كون الصفات زائدة على تقدير ان يقول فاطر العقول وثانيهما عدم توهم هذا على تقدير ان يقول فاطر ذوات العقول وكل من هذين الامرين يحتاج الى البيان اما بيان الاول فلانه لو قال فاطر العقول يحتمل ان يكون فاطر لذواتها وصفاتها ايض فربما يفهم الاحتمال الثاني ويتوهم ان الصفات زائدة واما بيان الثاني فلانه لو قال فاطر ذوات العقول وسكت وسكوت في معرض البيان يفيد الحصر فيكون المعنى انه فاطر للذوات فقط فيفهم ان الصفات عين الذات اذ لو كانت زائدة لما صح السكوت بل ينبغي ان يقول وصفاتها ايض لانها على هذا التقدير يحتاج الى فاطر فلو كان الله تعالى فاطر الذوات فقط لكان فاطر الصفات غيره تعالى ولا فاطر الا الله تعالى فعلم انه على هذا التقدير لا يتوهم زيادة الصفات كما لا يتوهم في الواجب زيادتها قوله وصفات الواجب آه دفع دخل مقدر كان قائلا يقول كيف لا يتوهم زيادة الصفات في الواجب والحال ان مذهب الاشاعرة ان صفات الواجب زائدة على الذات واجاب بان صفات الواجب عين الذات عند الحكماء والمعتزلة وعدم توهم الزيادة في الواجب مبني على مذهبهما هذا على تقدير ان يكون قوله كالواجب قيدا للنفي ويحتمل ان يكون قيدا للمنفي لكن كونه قيدا للنفي اولى وان لا نم لو لم يتوهم في العقول الذي هو المعلول كيف يتوهم في الواجب الذي هو العلة فلا معنى كما يتوهم في الواجب مع الحكم بعدم التوهم في العقول فالمعنى انما قال فاطر ذوات العقول ولم يقل فاطر العقول لئلا يتوهم آه كالواجب اي كما يتوهم في الواجب ولا يتوهم ههنا وعلى هذا ايض قوله وصفات الواجب آه دفع سؤال لكن سؤال آخر وهو ان يقال كيف يتوهم زيادة الصفات في الواجب والحال ان صفات الواجب عين عند الحكماء والمعتزلة لا عند الجميع بل عند البعض زائدة على الذات

فتوهم الزيادة على مذهب البعض والله اعلم بالصواب

شاه تقي الدين محمد

قال السيد قدس سره ولقائل ان يقول الاول ايض بحسب الخ آه اقول لعل القائل توهم ان الشارح ادعى ان في هذا التقسيم وقع امران احدهما جعل الاقسام النظرية اربعة وثانيهما جعل التقسيم بحسب انقسام المعلومات بخلاف التقسيم الاول فان كل واحد من الامرين مفقود فيه فاعترض بان التقسيم الاول ايض بحسب انقسام المعلومات فاختصاص الامر الثاني بالتقسيم الثاني غير مسلم والحق ان هذا توهم بعيد فان الشارح لم يقل الا ان هذا البعض جعل الاقسام النظرية اربعة على حسب انقسام المعلومات اي كان المعلومات اربعة جعل الاقسام النظرية ايض اربعة بخلاف التقسيم الاول فانه لم يعتبر فيه موافقة الاقسام لانقسام المعلومات بل صارت الاقسام فيه ثلثة ولم يجعل اربعة كالمعلومات ولا يلزم من ذلك عدم كون تقسيم الاول بحسب انقسام المعلومات ليتوجه عليه المنع وعند ذلك ينهدم اساس الايراد ولا حاجة الى تجشم ما ارتكبه قدس سره في الجواب ثم توجيه ما ذكره قدس سره ان التقسيم الاول باعتبار العلم لا للعلوم لان المعتبر فيه محاذيات نفس التصديقات اي مطابقاتها واراد بها الموجودات الخارجية كما اشار اليه بقوله التي وقعت تلك المحاذات في الخارج وكون الموجودات الخارجية مطابقات للتصديقات بناء على انها مطابقات للنسبة الخارجية والنسبة الخارجية مطابقات للنسبة الذهنية التي هي متعلقات التصديقات فالموجودات الخارجية مطابقات للتصديقات لان المطابق للمطابق مطابق ومصداق فهذا المقام هو ما لا يتعلق باعمالنا الذي هو موضوع الحكمة النظرية واراد بالتصديقات فيما نحن فيه التصديقات المعتبرة في تحصيل الاقسام الثلثة كما في قولنا هو العلم الالهي مثلا واعتبار الموجودات الخارجية في التقسيم الاول بناء على جعل ما لا يتعلق باعمالنا المقسم انه هو الموجود الخارجي ولما لم يكن لتقسيم الموجودات الخارجية الى العلوم الثلثة معنى فلا بد ان يكون المراد تقسيمها باعتبار العلوم المتعلقة بها بخلاف التقسيم الثاني فان المقسم فيه هو المعلوم وهو ليس الا الصورة العقلية لا الامر الخارجي كما هو راي المحققين كالشيخين ابي نصر فارابي والشيخ الرئيس ره فيجوز التقسيم الى العلوم الثلثة باعتبار اتحاد العلوم مع المعلومات واراد بالذوات في قوله هو الذوات التي وقعت آه

الذوات المعلومة الحاصلة في الذهن لا الذوات المتاصلة الخارجية لان الحكم بها عمكن ان يتوقف في هذا
المقام انما يقع على الامر المعلوم الحاصل في الذهن لا الامر الخارجي فتامل هذا غاية نصيرا في هذا
قال قدس سره سواء كان معلوم الاختصاص ومشكوكه اقول هذا انما يصح اذا كان
زوال الاعتقاد الخصوصية باعتقاد خصوصية اخرى لانه ح يحصل الجزم بانتفا المختص به و
الجزم بانتفاء المختص به ينافي الجزم بتحقق ما علم اختصاصه به او شك فيه اذ يتحقق الجزمين
للجزم بعدم الاختصاص واما اذا كان زوال الاعتقاد الخصوصية بالتردد في الخصوصية
كما اشار اليه لا بالجزم بخصوصية اخرى فلا يصح لان الجزم بوجود المختص لا ينافي
الشك والتردد فيما شك في اختصاصه به ويمكن تخصيص كلامه بتلك الصورة بقرينة
ان المص لم يتعرض لها على ما سيجي والاد بالشك مقابل العلم بقرينة المقابلة فيتناول
الظن بل الوهم ايضا ثم اقول ههنا بحث لانه ان اعتبر في العلم المطابقة للواقع كما هو المشهور
فالاحتمال لا ينحصر في الثلث المذكور وان لم يعتبر فلا يلزم من العلم بعدم
الاختصاص بهذا المعنى ان لا يكون مختصا في الواقع حتى يلزم الاشتراك
في الواقع اذ يمكن ان يكون ههنا جزم غير مطابق للواقع ويمكن ان يوجه هذا
الشق اعني الجزم بعدم الاختصاص ان تحقق بالنسبة الى الخصم فلا يتصور
النزاع وان تحقق بالنسبة اليه احد الامرين الاخرين فيتم الملازمة سالما عن
المنع بل نقول لا يتصور هذا الشق بالنسبة الى الخصم بل المتعين بالنسبة اليه احد
القسمين الاخرين فيتم الملازمة عليه م ن

انما قال فاطر ذوات العقول ولم يقل فاطر العقول لئلا يتوهم ان للعقول صفات زائدة
على نفس العقول كالواجب تع وصفات الواجب عين الذات عند الحكما والمعتزلة انتهى
اقول يحتمل ان يكون كاف كالواجب قيدا للصفات يعني لا يتوهم ان للعقول صفات
كصفات الواجب لانه في الواجب يتوهم ان الصفات عين الذات او زائدة عليها ويحتمل

ان يكون قيدا للزائدة يعني لا يتوهم ان للعقول صفات زائدة كالواجب لان صفات الواجب عند
الاشاعرة والجبرية زائدة عليها وانما النزاع في ان الصفات في العقول عين الذات او زائدة
عليها لان العقول من الممكنات وفي الممكنات لا يتوهم ان الصفات عين الذات او زائدة
عليها ان قلت ان الوجود في الممكنات عينا قلنا كذا قال العلامة الحلي في كتاب المسترشدين
اختلف الناس في الوجود فذهب الاكثر الى انه صفة زائدة على الماهية وذهب الاخرون
الى انه نفس والحق الاول لانا نحكم على الماهية بانها موجودة او معدومة ونستفيد من
الاولى زيادة على مفهوم الماهية ولما اشار سيد الشريف قدس سره بقوله كالواجب الى
انه يوهم كون صفات الواجب زائدة اراد التحقيق الحق فقال صفات الواجب عين
الذات عند الحكما والمعتزلة جم

قوله لئلا يتوهم ان للعقول صفات زائدة آه اي ليزيل ذلك التوهم ويرده لا ان اضافة الفاطر
الى نفس العقول لا الى ذواتها منشأ ذلك الوهم وحاصل الكلام ان الحكيم اثبت العقول
ولعل النافين يوهموا انها صفات زائدة على تقدير ثبوتها او عند مثبتيها اما النافون
المثبتون الصفات في الواجب فلما اثبتوا سره في شانه تع واما النافون الباقون فلا اعتبار امكانها
ولا اراد اليه ابطال راي المخالف اشار الى ثبوت العقول واثر المقيد مع فرعية التقييد وهو قوله
فاطر ذوات العقول على المطلق مع اصالة الاطلاق وهو قولنا فاطر العقول لكون الفرع متضمنا
لفائدة دون الاصل وهي ازالة توهم الصفات وبيان التضمن انه لو كانت لها صفات زائدة
فيقتضي مدحه بخلقها ان يمدح بخلق ذاتها وصفاتها لا ذاتها فقط لان الذات على تقدير الصفة
ناقصة بدون الصفات والممدوح به هو خلق الكامل لا الناقص فتخصيص الذات بالخلق يدل
على كون العقول كاملة بالذات لا بالصفة فقط ما تراءى من ظاهر العبارة كون المعدول عنها
موهمة للزيادة وما يورد عليه من منع كون العبارة المعدول اليها دافعة للتوهم لعدم افادة
التخصيص نفي ما عدا المخصص ومنع قوله كالواجب كما توهم في الواجب
عط ره

